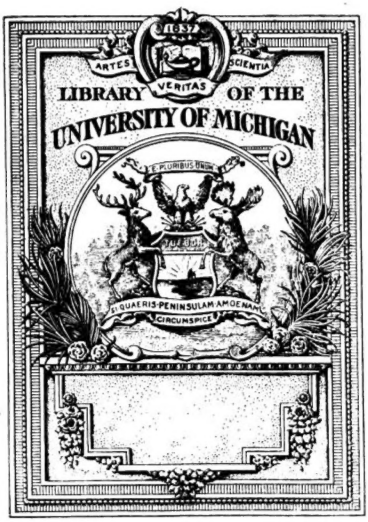


Digitized by Google

B
3
.Z5

Digitized by Google

Digitized by Google

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,
außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.
Achtunddreißigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1861.

Inhalt.

Seite.

Begriff und Aufgabe der Erkenntnißlehre. Von Prof. Dr. Sengler. Zweiter Artikel. 1

Das Wesen der Seele nach naturwissenschaftlicher Ansicht. Von H. Ulrici. Erste Hälfte. 21

Der Apparat des Willens. Von Dr. E. Harleß, Prof. d. Physiologie in München. 50

Die Principien der Philosophie Fr. v. Baader's und E. A. v. Schaden's. Von Th. Culmann. Zweite Hälfte. 73

Recensionen.

System der Logik und Metaphysik von Dr. Heinrich Ritter. 2 Bde. Göttingen, 1856. Von Prof. Sengler. 102

Die Freiheitslehre als System der Philosophie, begründet von Otto Heinrich Jäger, Docenten der Philosophie in Zürich (Zürich, 1859). Von Dr. H. Schwarz. 123

Ueber die Entstehung der Zeit- und Raumvorstellung. Mit Bezugnahme auf Fichte: Ueber den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung. Vom Prof. C. Riese. 136

J. G. Fichte's, des deutschen Kraftmanns, Lebensweisheit und vaterländische Gedanken. Von Dr. H. Schwarz. Berlin, Nicolaische Verlagsbuchhandlung. 1860. Von J. U. Wirth. . 142

Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie. Von D. Julius Frauenstädt. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1854. Von Dems. 144

Schopenhauer's philosophisches System dargestellt und beurtheilt von Rudolf Seydel. (Gekrönte Preisschrift). Leipzig, bei Breitkopf & Härtel. 1857. Von Dems. 144

Arthur Schopenhauer, als Uebergangsformation von einer idealistischen in eine realistische Weltanschauung, von Ad. Cornill. Heidelberg, bei Mohr. 1856. Von Dems. . . . 144

Ueber Atom und Monade. Inaugural-Abhandlung zur Erlangung des Doctorgrades der philosophischen Facultät zu Göttingen, von Herm. Langenbeck. Hannover, Schmorl & Seefeld. 1858. Von H. Ulrici. 154

Philosophische Preisaufgabe 156

Digitized by Google

Beiträge zur Lehre vom „Seelenorgan." Mit Bezugnahme auf G. Th. Fechner's „Elemente der Physik" (2 Bde., Leipzig, 1860), so wie auf R. Wagner's und J. M. Schiff's neueste Untersuchungen über Nervenphysiologie. Von J. H. Fichte. Erster Artikel. . 157

Ueber die Gränzen der Selbsterkenntniß. Von J. U. Wirth. . 182

Die Grundformen des Denkens in ihrem Verhältniß zu den Urformen des Seyns. Von Adolf Zeising. Fünfter Artikel. . . 196

Das Wesen der Seele nach naturwissenschaftlicher Ansicht. Von H. Ulrici. Zweite Hälfte. 221

Recensionen.

Dr. Albert Peip: Jakob Böhme, der deutsche Philosoph, der Vorläufer christlicher Wissenschaft. Leipzig, Hirschfeld, 1861. Von Prof. Dr. Erdmann. 243

Kritische Noten eines Rechtsgelehrten zu der Schrift: Die theologisirende Rechts- und Staatslehre ꝛc. von Christfried Albert Thilo. Leipzig, 1861. Von Rechtsanwalt Dr. Düberg. . 254

Die physiologische Psychologie in England:

The Senses and the Intellect. By Alexander Bain. London, J. W. Parker, 1855 (XXXI und 614 S.). Und: 272

The Emotions and the Will. By Alexander Bain, A. M, Examiner of Logic and Moral Philosophy in the University of London. London, J. W. Parker, 1859 (XXVIII und 649 S.). Von H. Ulrici. 272

Bibliographie.

I. Verzeichniß der im In- und Ausland neu erschienenen philosophischen Schriften. 316

II. Verzeichniß philosophischer Artikel in deutschen, französischen, englischen und italienischen Zeitschriften. Zusammengestellt von Dr. Jürgen Bona Meyer. 320

Digitized by Google

Begriff und Aufgabe der Erkenntnißlehre.

Von Prof. Dr. Seugler.

Zweiter Artikel.

Der erste Artikel hat den Begriff und die Aufgabe der Erkenntnißlehre nach Inhalt, Umfang und Ziel derselben als ein der heutigen Philosophie zur Lösung vorgelegtes Problem, in welchem eine Reihe von Aufgaben enthalten sind, im Allgemeinen besprochen. Der gegenwärtige sucht zu zeigen, wie diese Aufgaben der heutigen Philosophie durch die Geschichte der neuern Philosophie überliefert, wie sie von jener aufgefaßt und gelöst worden sind. Der dritte wird dann in die Lösung selbst eingehen.

Man hat immer unter Realismus die Ansicht verstanden, welche eine außer dem menschlichen Denken und unabhängig von ihm bestehende Wirklichkeit annimmt. Aber diese kann doch wieder eine ideale und reale seyn. Jene ist die Wirklichkeit in der reinen Idee, diese ist die, welche außer ihr besteht. Die mit Sokrates beginnende zweite Epoche der griechischen Philosophie, mußte eine außer dem menschlichen subjectiv-empirischen Denken bestehende Wesenheit begründen, um die Sophisten zu widerlegen. Diese Wesenheit war eine ideale, der Begriff, die Idee und Ideenwelt. Die Wirklichkeit und Gott als der letzte Grund derselben wurde von Platon vorausgesetzt. Gott ist hier als Realgrund von der Idee als Formalgrund der Welt durchaus verschieden und ist Seynsgrund, während dieser Erkenntnißgrund ist. Daher überragt er diesen in diesem Sinne und alle Bestimmungen der Ideen sind nicht er selbst, weil er als Grund dieser außer ihnen an und für sich besteht. Er ist in dieser Beziehung der Ueberseyende. So erscheint Gott im VI. Buch der Republik als Idee des Guten, welche über jede Bestimmung erhaben, weil er der an und für-sich-seyende Grund derselben, sowie der Ideen als der Urbilder aller Vollkommenheiten ist. So nimmt Alles an ihm Theil und ist von ihm abhängig, er von nichts. Dieses

Digitized by Google

iſt ſeine abſolute Selbſtſtändigkeit. Die Ideen als Principien aller vollkommenen Beſtimmungen ſind Folge ſeines von ihnen unabhängigen Beſtehens. So iſt er die an und für ſich beſtehende letzte Quelle aller Vollkommenheiten. Es iſt dieſes die Aſeität nicht dem Begriffe, ſondern dem Seyn nach. Denn jener iſt nur durch dieſes. Dieſes Verhältniß Gottes als Real- und Formalprincip haben die Neuplatoniker nicht erkannt, ſondern verkannt, wenn ſie die höchſte Einheit als ſchlechthin einfach denken, und ſo als ein ideales nicht reales Seyn faßten. Der dem Nominalismus gegenüberſtehende Realismus des Mittelalters iſt aber bloßer Idealismus, welcher die Realität der Ideen, nicht aber des außer ihnen beſtehenden Seyns behauptet. Er behauptet die Realität der Ideen als Erkenntnißprincipien und ſetzte Gott als Grund derſelben in der Trinitätslehre ebenſo voraus, wie Platon Gott als Grund der Ideenwelt. Die Ideen ſind dort im Logos, der ſie der Welt und Menſchheit in der Schöpfung, Erhaltung und Vermittlung mittheilt. Allein durch die Sünde hat ſich die Menſchheit von der in der Schöpfung mitgetheilten Idee getrennt, ſie hat ihre urſprüngliche ideale Natur und damit das Ebenbild Gottes verloren und es herrſcht und waltet in ihr, in ihrer Geſchichte nur dieſe empiriſche, entſtellte Natur, welcher durch die Offenbarung im Logos die wahre wieder mitgetheilt wird, um ſo eine neue Creatur, eine neue, zweite Schöpfung zu begründen.

Nachdem Jahrtauſende hindurch dieſer Erlöſungs- und Heiligungsproceß ſich vollzogen, und der Logos in der Menſchheit Geſtalt gewonnen, und zu deren eigenen Natur geworden war, mußte der Realismus des Mittelalters, welcher die Ideen als außer der Welt und dem Menſchen, und zwar als an und für ſich, unabhängig von dieſem und deſſen Denken und Wiſſen beſtehend angenommen hatte, eine ganz andere Form annehmen; die Ideen ſind nun dem Menſchen eingeboren, und beſtehen nun im Menſchen als ſeine eigene ideale Natur, und dieſe tritt in Gegenſatz zu der empiriſchen, endlichen, beſchränkten Welt, um dieſe zu beſeitigen, zu idealiſiren, und ſo zu verſöhnen. Die

Digitized by Google

neuere Philoſophie macht nun die Immanenz der Idee im Menſchen gegenüber der Transſcendenz im Mittelalter in ihrer Lehre von den angebornen Ideen zu ihrem Erkenntnißprincip, welches den Anfang, Fortgang und das Ziel der neuern Philoſophie beſtimmt.

In der alten Zeit war die Welt von Natur unvollkommen und die Unvollkommenheit ein Naturereigniß, das man nicht ändern kann. In der chriſtlichen Welt iſt dieſe Unvollkommenheit Folge der menſchlichen That. Daher forderte ſie Umwandlung des Menſchen, Wiedergeburt, denn die durch ihn entſtandenen Unvollkommenheiten können und ſollen auch durch ihn wieder vergehen. Das Reich Gottes kam hierzu in die Welt, trat aber mit der empiriſchen Welt in Gegenſatz. Dieſe war ſo eine nichtige. — Allein ſie wurde im Laufe der Zeiten mit dem Menſchen umgewandelt, und erſchien als eine neue Creatur; der Logos war ja der Menſchheit immanent geworden. Mit dieſer Immanenz beginnt die neuere Zeit, in welcher die Menſchheit als ein hohenprieſterliches Geſchlecht erſchien. Nun tritt der Gegenſatz der Idee im Menſchen mit der empiriſchen Wirklichkeit in Gegenſatz, und dieſe erſcheint nichtig gegen die Idee, welche nun ihr Princip iſt, und vor Allem zu erforſchen, ihre Inhaltsbeſtimmung und Uebereinſtimmung mit ſich und dem Geiſte zu erkennen iſt. Sie iſt die einzig wahre Realität, und ſo entſtand und herrſchte der Idealismus ſo lange als Realismus, bis die Idee nach allen möglichen Formen entwickelt und erkannt iſt. Jetzt erſt konnte die Wirklichkeit als übereinſtimmend mit der Idee erkannt werden. Es mußte ſich nun dieſer vermeintliche Realismus als Idealismus den wahren Realidealismus erſt begründend anſehen. Es iſt damit eine vierte Epoche der Geſchichte der Philoſophie angebrochen, in welcher erſt der wahre Realidealismus begründet durch den Idealrealismus die Herrſchaft erlangt hat.

So hat der Begriff der Wahrheit ſeine mögliche Form hervorgebracht: im Mittelalter iſt ſie die Uebereinſtimmung der Wirklichkeit mit der Idee in Gott, in der neuern Zeit iſt ſie die

Digitized by Google

Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit der Idee im Menschen, in der neuesten Zeit die Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit der Idee in Gott und im Menschen, und wie früher die Uebereinstimmung der Wirklichkeit mit der Idee im Menschen die in Gott bedingte, so bedingt jetzt umgekehrt jene diese. Der einseitigen Transscendenz ist eine einseitige Immanenz gefolgt, und durch sie erfolgt eine Vereinigung beider. Die Apriorität des Wissens im Menschen, hat die Apriorität in Gott des Wissens und Seyn's hervorgebracht. Die Geschichte des Wissens um das Seyn hat man für eine Geschichte des sich an sich erst hervorbringenden Seyns gehalten. Es mußte sich dieser Idealismus aber in allen möglichen, sich steigernden Formen und zwar in empirischer, subjectiver, objectiver und absoluter Form offenbaren, um in der letzten in seiner Verabsolutirung erkannt zu werden. Seine Mission ist nun erfüllt, er hat eine Erkenntniß- oder Wissenschaftslehre, ein Wissen des Wissens begründet, welche als Idealrealismus erscheint, nämlich als das Seyn an und für sich aus seiner Idee selbstgewiß bestimmend, so daß wie es erkannt wird, es ist, und wie es ist, erkannt wird, und daher auch als außer und unabhängig vom Wissen bestehend. So begründet nun diese Erkenntnißlehre eine Seynslehre, dieser Idealrealismus den Realidealismus. Das Seyn war in jenem in das Wissen eingeschlossen, von ihm abhängig, nur in ihm bestehend, jetzt erscheint es als selbstständig, sich selbst und alles Wissen begründend.

Aber diese Mission hat dieser Idealismus nicht schon vollbracht, sondern er hat nur die Bausteine geliefert. In diesem Idealismus erscheint die Idee des Wissens nicht in normalen Erkenntniß- und Wissensformen, sondern in verkehrten, in Ismen, im subjectiven, objectiven und absoluten Idealismus, die sich nicht ergänzen, sondern ausschließen und negiren. Die Aufgabe ist nun die Ergänzung zu vollziehen. Es ist daher auf die wahre Grundlage, auf die normalen, an und für sich berechtigten Erkenntnißformen und — Standpunkte zurückzugehen, sie aus ihrem Grundprincip, der Idee des Wissens und dem Ich zu begründen, und die in ihnen möglichen Ismen

als mögliche Verkehrungen derselben zu begreifen und durch die wahren zu besiegen.

Insofern der sogenannte Realismus des Mittelalters die Realität der Ideen oder die ideale Realität behauptete, ist der Idealismus der neuern Philosophie nur eine Fortsetzung desselben, nur daß hier die Ideen dem Geiste immanente Principien sind, und sie vom wissenden Subject aus dessen erkanntem Wesen als gewiß und wahr beglaubigt werden müssen. Im Mittelalter waren die Ideen gewiß und wahr als Offenbarungen Gottes, und dieser wurde so als ihr Realgrund vorausgesetzt, in der neuern Zeit sind sie Offenbarungen Gottes, weil sie an sich absolut wahr sind und die Wahrheit aus dem Zeugniß des menschlichen Geistes erwiesen wird. Und so ist es mit der Idee Gottes selbst. Diese ist Idee Gottes, wenn sie dem Begriff der absoluten Vollkommenheit, des absolut vollkommensten Wesens entspricht, und Alles ist nur wahr, gut, schön, sittlich, wenn es der dem Menschen innewohnenden und von ihm als nothwendig und selbstgewiß erkannten und beglaubigten Idee der Wahrheit, Schönheit u. s. w. entspricht.

Es hat sich gezeigt, daß der Nominalismus des Mittelalters als Realismus dem Idealismus der Universalien entgegentrat, und daß dieser als Universalismus und der Nominalismus als Individualismus zu bezeichnen ist. Die Individuen sind die Subjecte, in welchen die Ideen erscheinen, und von ihnen bestimmt werden. So erheben sich dieselben aus ihrer sinnlich-empirischen Einzelheit zu ihrer allgemeinen idealen Bestimmung, und sind selbst als Einzelwesen allgemein, und haben daher die Ideen zu ihrem subjectiven und objectiven Bestimmungsgrund. So rang sich die sogenannte Subjectivität und das Ich als Beglaubigungsgrund der Gewißheit und Wahrheit aus dem Mittelalter empor und tritt an die Spitze der neuern Philosophie. Jetzt erscheint der Universalismus und Individualismus in einer ganz neuen Gestalt. Sie zu vermittlen war die Aufgabe der neuern Philosophie. Aus der sinnlich-empirischen Individualität des Nominalismus wurde jetzt die ideale und rationale. Der

Geiſt hat ſich alſo in der neuern Zeit aus der Wirklichkeit außer ſich in ſich ſelbſt zurückgezogen, um von ſich und ſeinem Weſen Beſitz zu ergreifen, in ſich ſeine Entdeckungsreiſen zu machen, um dann durch ſich ſelbſt die aus ſich gewieſene Wirklichkeit mit freiem Selbſtbewußtſeyn um Selbſtbeſtimmung wieder in Beſitz zu nehmen und mit dieſen zu vereinigen. Die ganze neuere Philoſophie iſt ſo weſentlich idealiſtiſch ſowohl dem Subject, als auch Object nach; jenes iſt das Ich, dieſes ſind die ihm angebornen Ideen. Für die von ſich gewieſene Wirklichkeit außer ſich findet der Geiſt ſich als ideales Ich und in ſich die ideale Welt, als Objectivität, welche er durch ſich in Beſitz nehmen und durch dieſelbe die Wirklichkeit beſtimmen ſollte. Es hat ſich ſo der Geiſt vom gegebenen Seyn frei gemacht und ſich und in ſich ſelbſt in den Ideen die Beſtimmungsgründe alles Gegebenen gefunden. Bisher, ſagt Kant, nahm man an, alle unſere Erkenntniſſe müſſen ſich nach den Gegenſtänden richten, man verſuche es einmal mit dem umgekehrten Weg. Damit war die Philoſophie auf einen ganz neuen Weg gelangt. „Es iſt klar, ſagt Al. Mayer in einer ſehr beachtungswerthen Schrift über die wiſſenſchaftliche Methode, Würzburg 1845, „daß wir nur durch unſere Begriffe denken und die Reihe ihrer Verbindungen herſtellen. Dies iſt die erſte wiſſenſchaftliche Weihe, daß man einſehe und erkenne, daß die Wiſſenſchaft etwas durchaus Inneres, ein Denken mit unſern Begriffen und durch unſere Thätigkeit ſey. Wenn wir aus dem Herzen der Menſchen reden wollen, ſo beſteht Erkenntniß in nichts anderem, als daß wir die zu erkennenden Dinge als Begriffe in uns bringen und feſtſtellen, daß wir dann ganz frei mit unſeren Begriffen denken, nach unſern Geſetzen und a priori, unabhängig von dem jedesmaligen Rückblick auf die Dinge mit Nothwendigkeit u. ſ. w. S. 41. „Die Idee des Zuſammenhangs iſt am Anfange durchaus ſubjectiv, und erſt wenn wir den Zuſammenhang in uns ſelbſt, in der Welt unſeres Innern erkannt haben, wird unſer Denken gewaffnet genug ſeyn, daß wir ihn auch in der allgemeinen und wirklichen Welt erkennen mögen. All unſer Denken geſchieht durch

unsere Begriffe, es ist ein Vorgang in uns selbst; alle Methode ist subjectiv und in uns selbst durchzuführen, nicht objectiv in den Dingen gleichsam als wenn sie statt unser die Mühe des Denkens übernehmen wollten." S. 38.

Allein durch den von Kant als Aufgabe gestellten Nachweis, daß sich die Gegenstände, die gegenständliche Wirklichkeit nach unserem Erkennen richten muß, ist nur die Immanenz dieser Erkenntniß gegen eine einseitige dogmatische Transscendenz dargethan: nämlich daß wie der Geist die Dinge seinem Wesen nach denkt und erkennt, so müssen sie auch an und für sich seyn. Ihre Transscendenz und Selbstständigkeit außer dem Erkennen bleibt hierbei bestehen. Wenn die Dinge erscheinen müssen, wie sie an sich sind nach ihrem Wesen, so ist ihre Erscheinung im Wissen von ihnen eine nothwendige; denn sie sind erkennbar und gewußt für ein Wissen, welches ihre Uebereinstimmung mit ihrem Wesen zu beurtheilen und zu bestimmen hat. Dieses vermag es aber nur durch seine denkend erkannte Uebereinstimmung mit sich selbst, den Gesetzen, Formen derselben. Mit dem Grundsatze Kants war der subjective und objective Idealismus begründet, welchem die nachkanntische Philosophie huldigte. Im Anfang der neuern Philosophie ist das Erkenntnißsubject, das Ich, wie das Object, die angebornen Ideen, empirisch, und das Ich ist ein psychologisches, kein transscendentales Ich; es ist so bloße Thatsache des Bewußtseyns, keine sich selbst setzende Thathandlung. Damit waren auch die Ideen nur gegeben, angeboren, nicht durch das Ich gesetzt, transscendental bestimmt. So waren sie auch gleichfalls im Ich vorgefundene Thatsachen des Bewußtseyns; nicht als Ideen und zwar als dem Ich immanent und durch das selbstgewisse Ich beglaubigt. Es fehlte mithin dieser Beglaubigungsgrund. Dieser sollte die sogenannte Subjectivität des Ich bei Kant seyn.

Zwei Principien hatte also die neuere Philosophie an die Spitze gestellt, das Princip der Selbstgewißheit und Wahrheit, und sie fand jene im Ich, diese in den ihm angebornen Ideen. Allein die Selbstgewißheit muß selbst eine wahre d. h. mit dem

Wesen des subjectiven Ich übereinstimmende seyn. Dieses subjective Wesen war aber ganz formell oder bloß logische, keine reale Substanz, und so lange sie jenes blieb, fehlte ihr das Princip der Selbstgewißheit d. h. der subjectiven Uebereinstimmung des Ich mit sich. — Es ist schon von Andern z. B. Fortlage bemerkt worden, daß die menschliche Seele im Alterthume und Mittelalter und auch später noch bloße Entelechie des Leibes war; Carteſius hatte daher den entscheidenden Schritt gethan, und die substantielle Verschiedenheit beider gelehrt. Darin zeigt sich der starke, mündig gewordene Geist der neuern Zeit. Allein es blieb bei ihm gleichwohl der Geist blos logische Substanz und daher die Selbstgewißheit formal und abstract. Sein Bewußtseyn und seine Gewißheit entstand ihm als die Reflexion aus seinen psychologischen Grundkräften, den Gefühlen, Trieben, Vorstellungen. Allein wenn es reale Substanz ist, entstehen diese aus ihm und es aus sich. Was kann auch der Inhalt dieses subjectiven Ich, durch welches es selbst als bestimmtes, reales existirt, anders seyn, als diese seine Grundkräfte, welche aus ihm abzuleiten sind, um die verschiedene Form der Selbstgewißheit zu begründen. Ich denke mich, und deshalb denke ich überhaupt d. h. ich bin bei allem Denken als Ich oder als mich selbstdenkendes Wesen nicht bloß thätig, sondern weiß mich auch in dieser Thätigkeit selbst oder mich als selbstthätiges Selbst. Allein bis Kant setzte man dieses abstracte Ich als Princip der Selbstgewißheit der Logik, und diese dann der Ontologie voraus, statt des Ich durch jene Logik zu setzen und durch diese die Ontologie. Kant erkannte diese Aufgabe so sehr an, daß er jene Logik seinen ontologischen Formen, den Kategorien ausdrücklich voraussetzte; aber ebenso setzte er auch beiden das Ich voraus als bloße Thatsache des Bewußtseyns. Allein Kant hat nicht bloß Denkformen, Kategorien, sondern auch Anschauungs- und Einbildungsformen, für diese setzte er die Wahrnehmungs-, Vorstellungs- und Einbildungskraft und deren Formen voraus. So stammen also die ontologischen Formen aus den Formen des subjectiven Ich. Allein weil auch Kanten das Ich nur logische Substanz ist, fällt bei ihm

das Wesen desselben in den Kreis der unerkennbaren Dinge an sich und sein Wesen vertritt sein Attribut, das Denken; dieses hat kein Princip der Gewißheit und Wahrheit und keinen Inhalt, durch welchen diese vermittelt sind. Dieser Inhalt bleibt daher empirisch der Psychologie und Logik überlassen, welche als empirische Wissenschaften neben der Transscendentalphilosophie bestehen bleiben, anstatt jene durch diese zu begründen. Die Aufgabe Fichte's war es nun, diese beiden Wissenschaften zur transscendentalen Erkenntniß zu führen. Allein er „transscendentalisirt" sie nicht, sondern läßt sie als Voraussetzungen bestehen. Das Ich und die Subjectivität waren das Losungswort der ganzen Geschichte der neuern Philosophie und sie sind und bleiben bis zu und auch noch bei Kant und Fichte unbegründet, bloße Voraussetzungen. Es war nun die Aufgabe, diesen Fehler zu erkennen, und ihn zu verbessern, und das subjective Ich als die reine Subjectivität des Geistes von seinem objectiv-realen Inhalt, den Ideen und deren Gegenständen, zu unterscheiden, und die Gewißheit und Wahrheit oder die Uebereinstimmung desselben mit sich als Princip der Uebereinstimmung mit dem objectiv-realen Inhalt, den Ideen und deren Gegenständen zu begründen. Allein der subjective Idealismus Fichte's erschreckte die Welt und ihn selbst so sehr, daß er selbst und die ganze Philosophie nach ihm sein Princip völlig aufgaben; damit fiel denn auch das Princip der Selbstgewißheit und Wahrheit fort, und es traten jetzt soviele ganz von einander verschiedener und sich entgegengesetzter Principien an die Spitze der Philosophie, als Systeme entstanden. Damit war die Philosophie in völlige Anarchie gestürzt. Die bis Fichte in der neuern Philosophie geltenden Grundprincipien der Gewißheit und Wahrheit waren aufgegeben und damit aller Halt- und Orientirungspunkt. —

Es waren dem Geiste gegeben bestimmte angeborne Ideen, welche bestimmten zu verwirklichenden Inhalt hatten, und Grundkräfte, durch welche sich dieser Inhalt verwirklichen sollte. Diese mußten sich aber erst nach und nach entwickeln, und nach ihrer Entwicklung dem Geiste zum Bewußtseyn kommen, und mithin Inhalt und Object des Erkennens werden. Diesen mußte er

alsdann von allem andern Inhalt unterſcheiden und unterſchieden erfaſſen, und ſich in freien, ſelbſtbewußten Beſitz derſelben ſetzen, um jeden andern möglichen Inhalt durch ihn zu beſtimmen. Inſofern nun dieſe Selbſtbeſtimmung jedes möglichen Inhalts als der Zweck des Ich erkannt und gewollt wurde, erſchien jener Inhalt, ſolange dieſer Zweck noch nicht verwirklicht war, als Schranke und dem Ich entgegengeſetzt, oder als Nichtich. Hierzu gehörte das objective Weſen des Ich ſelbſt, welches als bloßes Object und dann als Nichtich erſchien. So lange ſich der Geiſt noch nicht ſeine Ichform hervorgebracht hatte, erſchien er ſich ſelbſt noch in objectiver, noch nicht ſubjectiver Form, und daher konnte er auch ſein objectives Weſen, wie überhaupt jeden möglichen Inhalt noch nicht als Object, und noch weniger als Nichtich erkennen. Erſt als der Geiſt ſich als Subject hervorgebracht und in Beſitz genommen, und ſich ſelbſt als Subject-Object erſchien und erfaßte, war dieſe Unterſcheidung ſeiner ſelbſt von allem andern Inhalt möglich, und es konnte dann erſt jener Unterſchied und jene Unterſcheidung des Subjects und Objects eintreten, in welcher es hieß, ohne Subject kein Object. Aber gleichwohl iſt dieſes Subject doch nur die Erſcheinung des objectiv-realen Weſens des Geiſtes. Allein dieſes kann ſolange ſich nicht in der Form des ſich ſelbſt bewußten Ich erſcheinen, als es eben dieſes nicht aus ſich hervorgebracht und in Beſitz genommen hat, um ſich in ſeiner Form, ſeinem objectiv-realen Inhalte nach zu beſtimmen. Hier heißt es: kein Subject ohne Object. Dieſes erſcheint indeſſen doch erſt durch jenes als Object und weiter als Nichtich und Ich, ſo daß es alſo ſeine Richtigkeit behält: ohne Subject kein Object. Wenn aber das Ich ſeinen objectiven Grund und ſich als Erſcheinung deſſelben erkannt hat, oder erkennt, ſo kann es ſich als ſubjectives Ich für alle ſeine Realitäten halten und dieſelben abſolut, autonom zu erzeugen glauben. So entſtand eine falſche Autonomie und Subjectivität. Es heißt dann: dieſes (ſubjective) Ich iſt Alles; kein Object auch dem Seyn, nicht blos der Form des Seyns oder dem erkennbaren und erkannten Seyn nach ohne Subject.

Dagegen erhob sich mit Macht die negirte objective Realität, welche in der Idee die Inhaltsbestimmung und den Zweck des subjectiven Ich hatte, und negirte dieses, und man trat mit dem Grundsatze auf: ohne Object kein Subject, beide sind vielmehr Eins und Dasselbe, ein und dasselbe Wesen, und man setzte den Satz: Das Ich ist Alles, in den um: Alles ist Ich. Allein damit war der ganze Gewinn der neuern Philosophie: die Entwicklung und Begründung des Ich als Bestimmungsgrund alles Seyns, jeder Objectivität, aufgegeben, und man ist in den Dogmatismus und Objectivismus zurückgefallen: man hatte das Kriterium der Gewißheit und Wahrheit alles Seyns, auch der Ideen, aufgegeben, und mußte nun die empirische Wirklichkeit als empirische, gegebene annehmen, und sie für vernünftig erklären. Die Ideen, für welche sich der Geist in dem Ich einen Bestimmungs- und Beglaubigungsgrund hervorbrachte, ohne welche sie weder überhaupt Ideen, noch bestimmte zu realisirende Zwecke sind, wurden nun empirisch, aus dem populären Bewußtseyn aufgenommen und als Inhalt der Vernunft für die unmittelbare Einheit der Subjectivität und Objectivität ausgegeben; und so ließ man erst die Objectivität als Natur, dann die Subjectivität als die zu sich gekommene Natur aus dieser entstehen. Damit war die von aller Objectivität an und für sich freie, nur sich selbst, ihr rein geistiges Wesen zum Inhalt und Object habende Subjectivität aufgegeben, der Geist zum Naturgeist degradirt. Aber der Begriff des Geistes und der Persönlichkeit ist und bleibt so lange ein abstrakter, haltungsloser Begriff, bis er sich zum Ich entwickelt, und in dem subjectiven Wesen desselben den Bestimmungsgrund seines objectivrealen Wesens gefunden hat, welcher realisirt erst das ganze Wesen der Persönlichkeit begründet.

Jacobi trat dem Idealismus entgegen, erkannte aber in ihm keine Begründung einer Wissenschaftslehre, und gab die Möglichkeit derselben ganz auf, verzweifelte, ging in dieser Verzweiflung zum Skepticismus über. Anstatt eine Philosophie des Wissens vom Wissen in jenem Idealismus zu sehen, und

ihn so auf sein rechtes Maaß und seine Mission zu beschränken, entdeckte er in seinem Skepticismus nur die Philosophie des Nichtwissens. Und doch hatte auch er gesagt: im Menschen sonst nirgends liegt der Eingang ins Allerheiligste, aber auch hinzugesetzt, ich liege vor der Decke dieses Allerheiligsten mit dem Angesicht zur Erde, ahne und hoffe. Es blieb ihm nur die unendliche Sehnsucht nach dem Wissen übrig.

Herbart stellte dem Idealismus einen Realismus gegenüber und gab das reine Ich als einen nach ihm sich widersprechenden Begriff auf, er geht vom Gegebenen aus, in welchem er Widersprüche findet, welche die Philosophie aufzulösen habe. Dazu braucht sie vor Allem die Logik. Diese hat die Begriffe zu verdeutlichen und zu bearbeiten, um alsdann mit ihnen in der Metaphysik jene Widersprüche des gemeinen Bewußtseyns aufzulösen. Dieses erscheint als eine versuchte Ausführung der Aufgabe, welche Kant der transscendentalen Dialektik, der reinen Vernunft gestellt, und die Herbart hier in seiner Weise zu lösen versucht. Herbart geht also vom Gegebenen aus, aber es ist nicht bloß, wie bei Kant, der Inhalt, sondern auch die Form des Erkennens gegeben. Damit wird die formale Logik nicht zur transscendentalen erhoben, sondern ist nur eine Verdeutlichung der Begriffe, und Herbart tritt auch hier wie in andern Grundlehren auf den vorkantischen Standpunkt des Leibnitz zurück.

Wenn aber das Reale an sich völlig unbestimmt ist, so ist es auch als solches unerkennbar und das Prädikat Einfachheit, drückt dann nur diese Unbestimmtheit aus, aber alsdann sind die weitern Prädikate: Verstellungsfähigkeit und Ichheit, welche Herbart dem Realen beilegt, unbegründet. Herbart läßt das Ich aus den Erscheinungen der Seele hervorgehen, und es ist nur die sich aus dieser in sich reflectirende Einheit, die nicht zum reinen, von seinen Erscheinungen freien Ich wird und werden kann. Das reine Ich ist ihm ein Widerspruch. Allerdings ist das reine, unbestimmte, an sich bestimmungslose Ich Fichte's, welches sich als Intelligenz verendlicht, anstatt sich durch sie als reines Ich zu setzen, ein widersprechender Begriff; denn in

ihm wird das Subject und Object, durch welche das Ich als Einheit von sich gesetzt werden soll, nicht gesetzt, sondern immer vorausgesetzt. Fichte setzt das Wesen des reinen Ich in die in sich zurückgehende Thätigkeit. Es geht aber bei ihm nicht aus seiner reinen Selbsterscheinung, sondern empirischen Erscheinung in sich selbst zurück. Es ist in ihm allerdings der Act der Selbstsetzung bei aller Thätigkeit angenommen; die in sich zurückgehende Thätigkeit ist aber Sache jedes, auch des Naturwesens, eben weil es an sich Wesen, Wesenheit ist. Auch selbst die selbstbewußte, nicht blos bewußte, in sich zurückgehende Thätigkeit macht noch nicht das Wesen des Ich aus. Bei jeder Geistesthätigkeit, selbst bei jeder Empfindung, damit sie überhaupt zu Stande kommt, ist eine in sich zurückgehende Thätigkeit des Geistes nothwendig. Es ist die Grundform dieses Insichzurückgehens das Gedächtniß als erinnerungsfähige und bedürftige Macht (Vermögen). Allein bis zum Ich, und zwar zum reinen Ich ist noch ein großer Schritt. Dieses kann niemals anders, als durch seine Grundvermögen: Gedächtniß-, Vorstellungs- und Denkkraft u. s. w. in sich zurückgehen. Diese wendet es bei jeder Thätigkeit an, und ist so der Grund dieser. Aber es wendet dieselben an in der auf andere Objecte, als sie selbst sind, gerichteten Thätigkeit, und reflectirt sich so durch diese in sich. Erst wenn es sich als solcher Grund weiß und der Bedingungen, durch welche es seine Thätigkeit vollzieht, sich bewußt wird, ist es bei der Möglichkeit, aber noch nicht Wirklichkeit der reinen Selbstsetzung angekommen. Diese kann nun erst erfolgen.

Indem aber Fichte das reine Ich als Intelligenz zu einem endlichen, beschränkten macht, das sich aufheben muß, kann er das reine Ich niemals wirklich als solches setzen. Gerade das reine Ich gewinnt durch das Ich als Intelligenz die Bedingung, sich selbst zu setzen und seine Schranken aufzuheben, wozu es sich eben die Mittel bereitet. Indessen ist auch in dieser Zeitschrift von Fortlage eine scharfsinnige Erörterung dieser Frage

gegeben worden. In wie weit ich mit ihm hierin zusammentreffe und von ihm abweiche, ist aus dem Gesagten klar.

Wenn aber das Reale, zu welchem sowohl das Subject, als auch Object des Wissens gehört, an sich oder seinem Wesen nach unbestimmt und unbestimmbar ist, so fehlt das Princip der Selbstgewißheit und Wahrheit jenes Subjects, wie jenes Objects. Ob dieses wirklich außer dem Wissen an sich besteht, kann nur von jenem Subject entschieden werden, subjectiv gewiß und wahr aber, wenn das Subject mit seinem Wesen übereinstimmt, objectiv, wenn dieses Wissen mit dem Wesen des Objects übereinstimmt. Allein dieses ist eben unbestimm- und unerkennbar. Also ohne Subject kein Object in diesem Sinne. Die objective Realität des Seyns außer dem Wissen ist nur durch das selbstgewisse und wahre, d. h. mit seinem Wesen übereinstimmende Subject oder Ich zu bestimmen. Allein Herbart geht von dem reinem, unabhängig vom Wissen bestehenden Object aus, und läßt das Ich erst durch seine Erscheinung entstehen, aber nicht um alsdann diese als selbstgewiß, wahr und als seine eigene That zu erkennen, und alsdann mit ihm sein objectiv-reales Wesen zu bestimmen. Dazu wäre es auch unvermögend, weil es kein reines, sondern empirisches Ich ist und bleibt, dessen Formen ihm wie sein Inhalt gegeben sind. Daher ist das Reale als unabhängig vom Wissen bestehendes Seyn ein blos Dogmatisch-angenommenes, kein Erwiesenes. Es ist und bleibt bloße Voraussetzung, empirische Thatsache. Einen solchen Realismus will aber die neuere Philosophie nicht begründen, sondern von solchem wollte sie sich gerade frei machen, indem sie vom Ich ausging und es als Erkenntnißprinzip aufstellte. Es ist hier einfach zu sagen: ohne Subject kein Object.

Erst Schellingen war es vorbehalten, den Realismus und Idealismus in ihrer Bedeutung und zwar diesen als Voraussetzung für jenen erkannt zu haben. Nur ist es der logische Idealismus, welcher ihm diese Voraussetzung ist. Allein die ganze Geschichte der neuern Philosophie ist diese Voraussetzung, nicht eine einzelne Form derselben. Schelling hatte aber das Ich

und die Subjectivität, wie sie sich von Carteſius bis Fichte entwickelt hat, aufgegeben, statt sie weiter zu bilden und die Wissenschaftslehre, die Logik und durch sie die Ontologie zu begründen. Er fiel aus dem Subjectivismus in Objectivismus. Er mußte das Ich außer sich bringen, um die Natur und Naturphilosophie zu begründen, aus welcher Natur das Ich als zu sich gekommener und deshalb als bloßer Naturgeist hervorgehen sollte. Diese Form des objectiv-logischen Idealismus, welchen Hegel als logischen Rationalismus ausführte, sieht Schelling in seiner neuesten Philosophie als Voraussetzung seines Realismus an. In dieser Richtung der Philosophie, welche mit dem Aufgeben des Ich und der Subjectivität das Princip der Gewißheit und Wahrheit oder der transscendentalen Erkenntniß und damit die Errungenschaft der ganzen neuern Philosophie aufgegeben hat, sind neuere Forscher dem Schelling und Hegel gefolgt.

Kein Object ohne Subject, keine Objectivität ohne Subjectivität hieß es bei Fichte. Jetzt heißt es wieder kein Subject ohne Object. Wie hier die Subjectivität aus der Objectivität, der Natur entsteht, so entstehen auch die logischen Formen, Begriff, Urtheil und Schluß aus den ontologischen des Seyns und Wesens. Die Einheit des Denkens und Seyns wird in der intellectuellen Anschauung vorausgesetzt, während diese selbst erst zu begründen und als eine einzelne, bestimmte Form der Gewißheit und Wahrheit durch das selbstgewisse Ich zu begründen, und so zur transscendentalen Erkenntnißform zu machen ist. Die Uebereinstimmung dieses Ich mit seinem subjectiven Wesen ist die Grundbedingung zur Erkenntniß und Beurtheilung der Uebereinstimmung desselben mit jedem möglichen Seyn und dieses mit seiner Idee.

Trendelenburg findet in der Bewegung die Einheit des Denkens und Seyns, und läßt die logischen Formen aus den ontologischen hervorgehen, und endet mit der Idee. Chalybäus unterscheidet die Identitätskategorien der Physik, die ontologischen, zu welchen er die Kategorien der Substanzialität, Causalität und

Wechselwirkung rechnet, von den rein logischen, welche ihm die diesen entsprechenden des kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Urtheils sind, und die modalen, welche ihm die Synthesen beider, die Seyn und Denken konkret verbinden, sind: Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit. Er nennt diese die erkenntniß-theoretischen Kategorien. Er unterscheidet hier ein rein objectiv-ontologisches, und ein rein subjectiv-logisches und ein erkenntnißtheoretisch-psychologisches Gebiet (Wissenschaftslehre S. 223 ff. und System der spekul. Ethik Bd. I, S. 121 ff. 237—241). Er gelangt so zu dem reinen Ich, welches er in die drei Momente unterscheidet, 1) das denkende Princip, 2) die Thätigkeit des Denkens und 3) den Gedanken oder das gedachte Ich, welches nichts, als der Gegenschein, Reflex oder Scheingebild des denkenden Princips und der Thätigkeit desselben, folglich die Synthesis der ersten beiden Momente enthält, worin das Ich sich sich selbst vorstellt, sich besitzt und zur reinen durchsichtigen inhaltslosen Monade zusammenschließt und reines Subject-Object ohne allen besondern Inhalt ist. Es ist die negative Basis der Persönlichkeit, aber nicht das positive Princip seiner Erfüllung. Jenes ist ihm das Ich Fichte's (Ethik l. c. S. 159 ff.).

Allein dieses Fichte'sche Ich ist konkret zu bestimmen, und es durch seine Inhaltsbestimmungen als reines Ich zu setzen, durch welche jeder mögliche Inhalt erst zum Object und Nichtich wird, welcher dann vom Ich zu bestimmen ist und mit ihm übereinstimmend gesetzt werden kann. Damit macht es seine reinen Denkformen, welche es, und durch welche es sich selbst setzt, zu realen Erkenntniß- und Wissensformen, welche seinem Seyn entsprechen, und dieses Seyn ist das subjective Wesen des Geistes oder das subjective Wesen des Ich, welches in jenen Formen die Uebereinstimmung mit sich selbst begründet, und sich so als Erkenntnißprincip der Gewißheit und Wahrheit setzt. So ist es denn auch im Stande, sein objectiv-reales Wesen, aus dem es selbst stammt, als solches, und dessen objectiv-realen Inhalt als rein durch sich zu bestimmendes Object und insofern

als Nichtich zu erkennen und wirklich zu ſetzen, ſo in die Form der Ichheit zu erheben, und damit das ſubjective und objective Ich mit einander zu vereinigen. Der Vorgang, in welchem ſich das ſubjective Ich als objectives Ich ſetzt, iſt vermittelt, bedingt durch die Ableitung der Ontologie aus der transſcendentalen Logik, denn in den als Erkenntnißmöglichkeiten gedachten Denkmöglichkeiten liegen die Kategorien als Daſeynsmöglichkeiten begründet.

Chalybäus nennt in dieſer Zeitſchrift Bd. 13. S. 164 ff. die prima philosophia Wiſſenſchaftslehre, anſtatt Logik und Metaphyſik, wie er ſagt weil ſie eine Entwicklung des Begriffs des Wiſſens, und Wiſſen nicht Wiſſen ſey, wenn es nicht die Wahrheit wiſſe. Durch die Verbindung mit dem Seyn, heißt es S. 180, wird das Denken Wiſſen, und durch die Verbindung mit dem Denken wird das Seyn Wahrheit. Das Denken iſt nur inſofern Wiſſen, als es ein Seyn ſetzt, was wirklich iſt, gleichwie ein Seyn, nur inſofern es denkend erkannt, alſo gewußt wird, Wahrheit heißen kann (S. 166). Dieſe Wahrheit des Wiſſens muß eine vom Denken ſelbſt producirte ſeyn. Dieſe Beſtimmungen findet Chalybäus mit Recht in der Idee des Wiſſens und es zieht ſich ihm die Verwechslung des Begriffs des Wiſſens mit dem des Denkens, Vorſtellens oder auch der theoretiſchen Thätigkeit des Geiſtes überhaupt durch die ganze neuere Philoſophie hindurch.

In der Idee des Wiſſens liegt allerdings die Einheit des Denkens und Seyns, des Idealen und Realen, des Subjects und Objects in idealer Weiſe, um ſie zu verwirklichen. Allein indem ſie ſich verwirklicht, erſcheint ſie als Object des Wiſſens und daher in einem Subject, welches ſich und durch ſich dieſelbe als Object des Wiſſens weiß. Der Begriff der Idee des Wiſſens iſt eben die Uebereinſtimmung des wiſſenden Subjects mit dem Object, und zwar die ſelbſtgewiſſe und wahre. Dieſe iſt aber zunächſt die Uebereinſtimmung des Subjects mit ſeinem ſubjectiven Seyn und Weſen, durch welche die objective bedingt iſt. Die Idee des Wiſſens iſt ſo nur Object des

Wissens durch dieses Wissen des Subjects von sich und seinem subjectiven Seyn und durch das Wissen seines Wissens von sich und der Idee des Wissens. Daher ist auch die Idee des Wissens nur Object durch das Subject, nämlich durch das Wissen desselben von sich und so von derselben; daher auch hier kein Object ohne Subject. Es muß mithin dieses vor Allem gesetzt werden oder sich selbst setzen, damit ihm die Idee des Wissens als Object erscheinen und in ihm sich verwirklichen kann. Sonst setzt man ein Object ohne Subject, oder läßt sich die Idee als unpersönliche, subject- und objectlose Vernunft selbst setzen und verwirklichen. Aber die Idee ist ein ideelles Subject-Object, welches einem realen außer sich entspricht, und dieses ist entweder ein absolutes oder relatives Subject-Object, welches dieselbe weiß und in seinem Wissen setzt. Von jenem ist sie gesetzt für dieses, und ihm daher vorausgesetzt, aber nur damit es sich selbst setze, so daß diese Idee des Wissens für das Ich nur ist, indem es sie setzt. So ist sie ihm Object, indem es sie als Object setzt, was aber nur durch sein Sichselbstsetzen möglich ist. Die Idee ist dem Ich so zwar an sich Prius, aber ihm insofern Posterius, als das Sichselbstwissen desselben das Prius ist, durch welches jenes Wissen bedingt ist. Diese aprioriſche Selbsterkenntniß ist daher Erkenntniß-Grund aller gewissen und wahren Erkenntniß: der Idee und des mit ihr übereinstimmenden Seyns. Daher ist das Ich das Princip der Erkenntnißlehre, weil nur in ihm die Idee des Wissens real, als Object erscheint und erscheinen kann, um sich zu verwirklichen. Mit ihm muß die Erkenntniß- oder Wissenschaftslehre anfangen, fortschreiten und enden; denn es ist jenes Subject, welches sich selbst und durch sich jedes Object weiß. So lange sich das Subject erst die Bedingungen dieses Wissens, oder seine Grundvermögen hervorbringt, aber noch nicht hervorgebracht und erfaßt und in seinen Besitz gebracht hat und um diesen Besitz weiß, kann ihm jene Idee als Bestimmungsgrund oder als zu verwirklichender Zweck seines Erkennens nicht erscheinen. Die Erkenntniß-

lehre ist daher keine Anthropologie und Psychologie, sondern transscendentale Erkenntniß, Wissen des Wissens und kann daher nur das Ich zum Princip haben, welches die Idee des Wissens wissend verwirklicht. —

Wird aber die Idee als Princip des Denkens und Seyns angenommen und mit ihr als angeboren, gegeben begonnen, nicht mit dem sie setzenden und verwirklichenden Ich, so fällt man in Dogmatismus, wie er vor Kant existirt hat.

Die Idee des Wissens ist auch H. Rittern das Grundprincip seiner Schrift: „Logik und Metaphysik" und deshalb, weil das Denken ein Wissen ist, dem und dessen Denkformen ein Seyn entspricht, und das Seyn so an sich ist, wie es gedacht wird. Er sagt, das Seyn läßt sich nicht unbezeugt und theilt sich dem Wissen mit. Die Verbindung jener Wissenschaften in ihrem Princip drückt der Grundsatz der Metaphysik aus: so wie ich es denken muß, so muß es seyn. Diesem Grundsatz haben wir den der Logik an die Seite zu stellen: wie es ist, muß ich es vernünftiger Weise denken. In dem Gedanken des Wissens wird die völlige Uebereinstimmung des Denkens und des Seyns gefordert. Im Wissen sollen das Denken dem Seyn, das Seyn dem Denken gleich seyn, beide sollen sich decken. Dieses ist aber ein Ideal, eine Forderung, die erfüllt werden soll. (Bd. I. §. 90, 91.) Seyn und Denken müssen ursprünglich mit einander verbunden gedacht werden. Das Denken hat sich aber des Seyns noch nicht völlig bemeistert und das Seyn sich dem Denken noch nicht völlig offenbart (§. 92).

Es muß hier, wie oben gezeigt ist, auf der einen Seite ein ideales und reales, auf der andern ein subjectiv- und objectiv-reales Seyn unterschieden werden. Diese Unterscheidung fordert der Begriff des Wissens als Uebereinstimmung des Erkenntniß-Subjects mit sich selbst und zwar mit seinem Seyn und Wesen als Grundbedingung der Uebereinstimmung mit dem Seyn und Wesen außer ihm; beide müssen miteinander übereinstimmen, wenn die Idee des Wissens realisirt werden soll. Dieses Seyn ist aber zunächst das ideale Seyn, wie es in der

Idee des Wissens besteht, welche gedacht, gewußt werden soll, um die Uebereinstimmung dieses idealen mit dem realen Seyn zu gewinnen. Wir haben keine andre Mittel zu dem idealen Seyn zu gelangen, als das empirisch-reale Seyn. Wir haben aber alsdann dieses durch das gewußte ideale Seyn als gewiß und wahr zu erkennen. Dieses können wir aber nur durch die Idee des Wissens, welche vom Ich gewußt und realisirt werden muß, um die Gewißheit und Wahrheit des außer der Idee bestehenden Seyns zu erkennen, und somit die Uebereinstimmung unsers Wissens vom Seyn mit diesem außer unserem Wissen zu finden. In der Erkenntniß der Idee des Wissens ist der Inhalt des Wissens das Wissen, nämlich die möglichen Wissensformen und wie im Wissen das Seyn erscheint, erkannt wird und erkannt werden muß und der Grund der Gewißheit und Wahrheit der Erkenntniß. Dieses Wissen des Wissens vom Seyn muß eine Wissenschaft begründen, welche das Seyn an und für sich, wie es außer dem Wissen von ihm besteht, zum Inhalt des Wissens hat. In jener theilt sich als Seyn die Idee des Wissens diesem oder dem wissenden Ich mit, um erkannt zu werden und zwar als das ideale Seyn, welches das reale außer sich hat und erkennbar macht. Wir können nur durch dieses ideale Seyn das reale gewiß und wahr erkennen. Das Ich realisirt in sich die Idee des Wissens, und erkennt sie als eine Erscheinung des Seyns, welches sich selbst und durch sich die Idee des Wissens setzt. Damit müssen wir 2 Principien der Philosophie und 2 durch sie begründete Methoden derselben annehmen, welche aber doch nur die Eine Aufgabe der Philosophie bestimmen und verwirklichen.

Seit den Zeiten des Alterthum's sagt Schelling, hat der philosophische Geist keine Eroberung gemacht, die sich der des Idealismus vergleichen ließe, wie dieser von Kant zuerst eingeleitet wurde. Aber zu deren Ausführung gehörte nothwendig Fichtes Wort: „Dasjenige, dessen Wesen und Seyn blos darin besteht, daß es sich selbst setzt, ist das Ich; so wie es sich setzt, ist es, und so wie es ist, setzt es sich." Es ist nicht zu ver-

wundern, daß der deutsche Geist dem diese Wissenserweiterung vorbehalten war, sich nicht sogleich in sie zu finden wußte, daß seit Kant mehr als Ein Menschenalter vergehen mußte, ehe sie zu ihrer definitiven Herstellung gelangte. „Es liegt in dem Idealismus selbst etwas Weltveränderndes, und seine Wirkungen werden sich noch über die unmittelbare Aufgabe der Philosophie erstrecken." (Sämmtliche Werke. Zweite Abtheilung. Erster Bd. S. 466).

Das Wesen der Seele nach naturwissenschaftlicher Ansicht *).

Von H. Ulrici.

Erste Hälfte.

In der Philosophie werden gewöhnlich die psychischen Erscheinungen von den geistigen unterschieden, und dann versteht man unter jenen meist die einzelnen sinnlichen Empfindungen, die Gefühle (des Angenehmen und Unangenehmen, der Sympathie und Antipathie ꝛc.), die Triebe oder Strebungen, und die Perceptionen, d. h. die Sinnesempfindungen, sofern sie unmittelbar auf ein Aeußeres bezogen erscheinen nnd damit das Daseyn äußerer Gegenstände in ihnen sich kundgiebt. Empfindungen, Gefühle, Triebe und Perceptionen werden im Allgemeinen auch den Thieren beigelegt. Das geistige Grundphänomen dagegen ist das Bewußtseyn, das mit Sicherheit nur dem Menschen zugeschrieben werden kann, wenngleich Viele es auch den höheren Thiergeschlechtern beimessen wollen. Die Naturforscher indeß fassen gewöhnlich beide Erscheinungen unter dem Einen Ausdruck der psychischen Phänomene zusammen.

In Betreff dieser Phänomene erklären nun alle Naturforscher einstimmig, daß sie bis jetzt außer Stande seyen, dieselben aus den in der Natur waltenden Kräften — die Lebens-

---

*) Aus der nächstens erscheinenden größeren Schrift: „Gott und die Natur."

kraft nicht ausgenommen — abzuleiten oder zu erklären; ja die meisten gestehen, daß sie keine Möglichkeit absehen, wie dieß je gelingen könne, d. h. daß ihnen die Entstehung derselben mittelst der bekannten Naturkräfte undenkbar erscheine. A. Wachsmuth, der neuste Bearbeiter der naturwissenschaftlichen Seite der Psychologie bezeichnet den gegenwärtigen Standpunkt der Physiologie klar und bestimmt, wenn er bemerkt: „Daß psychische Erscheinungen mit sehr wesentlich von andern Lebenserscheinungen des menschlichen Organismus verschiedenem Charakter existiren, hat noch niemals irgend Jemand geleugnet. Mag nun auch Streit darüber seyn, wohin die Gränze zwischen psychischen und nicht psychischen Functionen verlegt werden soll, so ist es doch lächerlich, allgemein von psychischen Erscheinungen zu sprechen, und doch gegen das diese Erscheinungen zusammenfassende Wort „Seele" Bedenken zu erheben. — — Wie freilich durch die Thätigkeit des psychischen Organs Gefühle und Vorstellungen in der Seele entstehen, was diese sind, wissen wir gar nicht; sie drängen sich aber unsrer Selbstbeobachtung unzweifelhaft auf. — — Auch ist ausdrücklich hervorzuheben, daß wir bis jetzt weder das Organ (das Gehirn) im Zusammenhange mit der normalen Function desselben, d. h. die psychischen Leistungen als nothwendige Folgen seiner Functionsthätigkeit im Einzelnen demonstriren können, noch die psychischen Krankheiten als Folge nutritiver oder functioneller Störungen des Organs nachzuweisen im Stande sind." (Allgemeine Pathologie der Seele, Frankf. a. M., 1859, S. 1, 9, 25) Diesen Erklärungen stimmen die ausgezeichnetsten Physiologen, ein Joh. Müller, R. Wagner, Bischoff, Volkmann, Burmeister, Schleiden u. A. ausdrücklich bei. Selbst C. Ludwig muß eingestehen, daß auch die (Du Bois-Reymondsche) Elektricitätstheorie der Nervenkräfte noch keinen Aufschluß darüber zu geben weiß, „wie durch die (elektrischen) Wirkungen der Nerven die Acte der Empfindung, Bewegung und Absonderung ermöglicht werden" (Lehrb. d. Physiol. I, 122, f.).

Dem gegenüber behaupten die Materialisten von Profession zwar nach wie vor, daß die psychischen und geistigen Erschei-

nungen dennoch nur auf Functionen der leiblichen Organe beruhen. Allein wenn J. Moleschott mit großer Entschiedenheit wiederholentlich erklärt: „Der Gedanke sey nur eine Bewegung oder Umsetzung des Hirnstoffs", die Empfindung „ein Verhältniß [!] zu den Dingen", und das Selbstbewußtseyn „nichts andres als die Fähigkeit, die Verhältnisse der Dinge zu uns zu empfinden", der Wille aber nur „der nothwendige Ausdruck eines durch äußere Einwirkungen bedingten Zustands des Gehirns", kurz „der denkende Mensch sey nur die Summe seiner Sinne", oder „die Summe von Eltern und Amme, von Ort und Zeit, von Luft und Wetter, von Schall und Licht, von Kost und Kleidung" ꝛc. (Der Kreislauf des Lebens, 2. Aufl. Mainz, 1856, S. 419. 423 f. 439); — so sind das eben nur Behauptungen, denen jeder Schein eines wissenschaftlichen Beweises mangelt. Sie stützen sich in letzter Instanz auf den angeblich „unangreifbaren" Satz K. Vogts, der da versichert: „Ein jeder Naturforscher werde bei einigermaßen richtigem Denken auf die Ansicht kommen, daß alle jene Fähigkeiten, die wir unter dem Namen der Seelenthätigkeiten begreifen, nur Functionen der Gehirnsubstanz sind, oder um mich einigermaßen grob auszudrücken, daß die Gedanken in demselben Verhältniß etwa zu dem Gehirn stehen, wie die Galle zur Leber und der Urin zu den Nieren." Allein zu dieser Ansicht gelangt man nicht durch ein „einigermaßen richtiges" Denken, sondern nur durch eine völlig falsche Folgerung. Denn physiologisch steht nur fest, daß kein Gedanke, keine „Seelenthätigkeit" ohne die Gehirnsubstanz und deren Wirksamkeit zu Stande kommt. Daraus schließt Vogt, daß nur von der Gehirnsubstanz alle Gedanken hervorgebracht, alle Seelenthätigkeiten ausgeübt werden. Wäre dieser Schluß richtig, so würde Vogt auch schließen müssen: Da ohne das Daseyn und die Wirksamkeit eines körperlichen Gegenstandes, der die Lichtstrahlen reflectirt, keine Farbe sichtbar ist und gesehen wird, so ist die Sichtbarkeit und das Sehen der Farben nur die Wirkung des körperlichen Gegenstandes! So gewiß dieser Schluß thatsächlich wie logisch falsch ist, — so ge-

wiß hat Büchner, der bekannte Genoſſe und Mitſtreiter Vogts, Recht, wenn er den obigen Vergleich, den Moleſchott unangreifbar findet, „ſehr ſchlecht gewählt“ nennt. Denn in der That iſt nicht einmal die aufgeſtellte Analogie richtig; vielmehr ſind wir, wie Büchner bemerkt, „auch bei der genauſten Betrachtung nicht im Stande, ein Analogon aufzufinden zwiſchen der Gallen- oder Urinſecretion und dem Vorgange, durch welchen der Gedanke im Gehirn erzeugt wird.“ —.

Der einzige, der wenigſtens einen Verſuch gemacht hat, das Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn vom materialiſtiſchen Standpunkt aus zu erklären, d. h. auf rein phyſiologiſche Vorgänge im Organismus zurückzuführen, iſt H. Czolbe. Er meint: „Alle geiſtigen Thätigkeiten, Wahrnehmungen, Vorſtellungen, Begriffe u. ſ. w., ſind nicht nur ſubjectiv, d. h. Theile unſerer Seele oder unſers Innern, ſondern auch objectiv, d. h. Abbildungen der Außenwelt. Die Philoſophen nennen dieſe Vereinigung unſers Innerlichen mit dem Aeußerlichen Identität des Subjects und Objects, und es ſcheint darin allein die allen geiſtigen Thätigkeiten gemeinſame Beſchaffenheit oder Qualität, welche man Bewußtſeyn nennt, zu beſtehen. Unter Identität des Subjects und Objects eine Einheit zu verſtehen, die gleichzeitig einen Unterſchied, d. h. zweierlei enthalte, wäre ein innerer Widerſpruch, ein Abſurdum. Der Unterſchied in einer Einheit kann deshalb nur ein zeitlicher, bei einer Thätigkeit nur ihr Anfangs- und Endpunkt ſeyn. Es folgt hieraus nothwendig, daß die eigenthümliche Qualität pſychiſcher Thätigkeiten oder ihr Bewußtſeyn nur darin beſtehen kann, daß in jedem Punkte derſelben ihr Anfang und Ende (ihr Ausgang und Ziel) zuſammenfallen oder identiſch ſind. Vom Standpunkte des Materialismus, der das Ueberſinnliche ausſchließt und nur Anſchauliches zuläßt, — — ergiebt ſich mithin als der einzig mögliche und ſonach nicht willkührliche, ſondern nothwendige Begriff bewußter Thätigkeit: die in ſich ſelbſt zurücklaufende Bewegung. Denn jeden Punkt derſelben kann man als ihren Anfang und zugleich als ihr Ende betrachten. Das Gehirn iſt ein compli-

cirter Apparat, der sich dazu eignet, gewissen durch die Sinne in ihn sich fortpflanzenden Bewegungen eine in sich selbst zurücklaufende Richtung zu geben, was wohl nur als Leitung in einer kreisförmigen Linie, oder als Rotation denkbar ist. Ob dies durch einen kreisförmigen Faserverlauf, durch die kugelförmigen Grenzlinienzellen, durch den in den Nerven stattfindenden elektrischen Strom (welcher nach Faraday's Entdeckung unter Umständen eine Drehung des Lichtstrahls bewirkt), oder in sonst einer physikalischen Weise geschieht, darüber läßt sich natürlich a priori nichts sagen. Es folgt aber, daß das Bewußtseyn durch die Construction des Gehirns bedingt seyn kann" (Die Entstehung des Selbstbewußtseyns, Leipz., 1856, S. 75 f.). —

Wir brauchen wohl kaum zu bemerken, daß dieser Versuch einer materialistischen Erklärung oder Veranschaulichung des Bewußtseyns gänzlich verunglückt ist. Denn Jeder, der das Phänomen des Bewußtseyns durch eigne Selbstbeobachtung einigermaßen kennt, sieht von selbst, daß bewußte Thätigkeit und „in sich selbst zurücklaufende Bewegung" zwei sehr verschiedene Dinge sind. Das Bewußtseyn *rein als solches* ist gar keine „Bewegung" noch vollzieht es selbst eine Bewegung. Vielmehr steht es gleichsam neben all' unserm Thun und Leiden, dessen wir uns bewußt sind, wie ein ruhender Spiegel, welcher die mannichfaltigen, an ihm vorübergleitenden oder ihm gegenüber befindlichen Objecte abbildlich darstellt. Allerdings indeß muß es selbst auf irgend einer Thätigkeit *beruhen* oder durch eine Thätigkeit *entstehen*: denn es ist nicht fortwährend da, es schwindet und kehrt zurück, und Dinge, von denen wir trotz ihrer Gegenwärtigkeit kein Bewußtseyn hatten, kommen uns zum Bewußtseyn, wenn wir unsre Aufmerksamkeit darauf richten. Aber daß diese Thätigkeit eine in sich zurücklaufende Bewegung sey, dafür spricht keine einzige Thatsache. Von Identität des Subjects und Objects kann nur beim *Selbst*bewußtseyn im engern Sinne die Rede seyn. Wenn ich mir bewußt bin, daß mannichfaltige, von mir selbst verschiedene Dinge außer mir existiren, so ist damit in keiner Beziehung eine Identität von Subject und

Object des Bewußtſeyns geſetzt. Soll aber dieſe Identität, wie Czolbe will, nur beſagen, daß in unſerm Bewußtſeyn unſre Wahrnehmungen und Vorſtellungen nicht bloß ſubjectiv als Theile, Momente, Beſtimmtheiten (Producte) unſres Innern, ſondern auch objectiv als Abbildungen der Außenwelt uns erſcheinen, ſo ſetzt dieſe Identität des Subjectiven und Objectiven das Bewußtſeyn inſofern voraus, als ſie eben nur eine Annahme des Bewußtſeyns iſt. Oder ſoll die Vorſtellung an ſich eine ſolche Identität, an ſich ein ſubjectives Moment unſers eignen Innern und zugleich die objective Abbildung eines Aeußern ſeyn? Nun ſo könnte ſie auch an ſich vorhanden ſeyn, ohne daß ſie damit für uns vorhanden wäre, d. h. ohne daß ein Bewußtſeyn gegeben wäre. Aber auch das Selbſtbewußtſeyn im engern Sinne iſt keine in ſich zurücklaufend Bewegung. Um mich mir ſelbſt vorzuſtellen, dazu iſt zunächſt und vor Allem erforderlich, daß ich mich von mir ſelber ſcheide, mich mir gegenüberſtelle. Daſſelbe gilt von jedem andern Objecte, das ich mir vorſtelle. Denn nur dadurch kann mir Etwas immanent gegenſtändlich werden. Dieß Scheiden hat aber offenbar nicht die entfernteſte Aehnlichkeit mit einer krummen in ſich zurücklaufenden Linie, ſondern wenn durchaus Alles in die Form einer „anſchaulichen Bewegung“ gebracht werden ſoll, ſo kann es nur gefaßt werden als ein Entfernen oder Hinwegrücken des vorgeſtellten Objects vom vorſtellenden Subject und ſomit als eine Bewegung in gerader Linie. Dieſes Scheiden iſt indeß nur der erſte grundlegende Act, mit welchem das Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn als ſolches noch keineswegs gegeben iſt. Dazu gehört vielmehr weiter, daß das Object zunächſt vom Subjecte und demnächſt von andern Objecten unterſchieden werde, womit es erſt in ſeinem Daſeyn und ſeiner Beſtimmtheit (Beſchaffenheit) aufgefaßt wird, — eine Thätigkeit, die ſich ſchlechterdings nicht unter die Form einer anſchaulichen, d. i. räumlichen Bewegung bringen läßt. Czolbe's Erklärung trifft mithin gar nicht die Sache, die ſie erklären will. Aber auch in ſich ſelbſt erweiſt ſie ſich als völlig unhaltbar. Denn geſetzt auch, die

„Qualität" des Bewußtſeyns beſtände in der Czolbeſchen Identität von Subject und Object, ſo iſt doch ſchlechterdings nicht einzuſehen, wie eine in ſich zurücklaufende Bewegung, welche innerhalb des Gehirns oder Nervenſyſtems ſich vollzieht, dieſe Identität hervorbringen, d. h. bewirken könne, daß unſre Vorſtellungen nicht bloß ſubjectiv Elemente unſres Innern, ſondern zugleich objectiv Abbildungen eines Aeußern ſeyen. Denn jede Bewegung im Gehirn verbindet ja doch nur Inneres mit Innerem, Subjectives mit Subjectivem; zum Aeußeren, Objectiven hat ſie an ſich gar keine Beziehung. So wenig daher der Kreislauf des Blutes oder die Rotation der Erde um ſich ſelbſt und um die Sonne zum Bewußtſeyn führen oder es mit ſich bringen kann, ſo wenig vermag dieß irgend eine in ſich zurücklaufende Bewegung innerhalb des Gehirns, geſetzt auch, daß man dabei die Nervenfaſer mit ihrer eigenthümlichen Reizbarkeit und die ſinnliche Empfindung ohne Weiteres vorausſetzte. —

Nun iſt aber die Phyſiologie nicht einmal im Stande, dieſe ſ. g. Reizbarkeit der Nerven und ihren Erfolg, die Empfindung, aus den phyſiologiſchen Vorgängen des Organismus zu erklären. Abgeſehen von der Veränderung des elektriſchen Stroms, die nach Du Bois Reymond in den Nerven mit dem die Empfindung und Bewegung vermittelnden Vorgange eintritt, — die aber nichts erklärt, ſo lange nicht dargethan iſt, in welcher Beziehung ſie zu dieſem Vorgange ſteht, — weiß uns die Phyſiologie nicht einmal zu ſagen, was mit dem Nerven geſchieht, wenn er durch irgend eine Einwirkung von außen oder innen „gereizt" wird, und noch weniger wie durch eine ſolche Reizung eine Empfindung entſtehen könne. Sie wird es uns auch niemals ſagen können, ſo lange ſie darauf beſteht, in allen Vorgängen und Thätigkeitsweiſen der Natur nur räumliche Bewegungen, Schwingungen, Verſchiebungen, Entfernungen und Annäherungen der mannichfaltigen Atome erblicken zu wollen. Denn von ſolchen Bewegungen, — das ergiebt die oberflächlichſte Betrachtung — iſt die Empfindung diametral verſchieden. Schon die

einfache, rein ſinnliche Empfindung nämlich, d. h. die bloße Nervenaffection, ſofern ſie empfunden und damit aus einer Reizung (Bewegung) der Nervenfaſer in die Empfindung eines Geruchs, eines Tons ꝛc. umgeſetzt wird, iſt eine Thätigkeit oder Bewegung, welche auf das bewegende (umſetzende) Agens ſelber geht. Denn letzteres muß nothwendig die Nervenaffection, verändert oder unverändert, in ſich aufnehmen oder in ſich finden, um ſie empfinden oder zu einer Empfindung umwandeln zu können. Und die Empfindung könnte niemals zu ſeiner Empfindung werden, wenn in ihr nicht ein Element ſeiner ſelbſt die Beſtimmung oder Qualität der Empfindung erhielte, zu einer Empfindung qualificirt würde. Darauf beruht die Wahrheit des alten Satzes, daß jede Empfindung zugleich Selbſtempfindung iſt. Schon in der einfachſten Empfindung tritt mithin eine Thätigkeit oder Bewegung hervor, die nicht nach außen, ſondern nach innen gerichtet iſt, nicht ein Andres, ſondern das thätige Agens (die empfindende Seele) ſelbſt zum Gegenſtande hat. Noch deutlicher und unzweifelhafter zeigt ſich dieß beim bewußten Empfinden, Wahrnehmen, Vorſtellen. Denn ſoll ich mir irgend einer Empfindung bewußt werden, ſo muß ſie offenbar Inhalt meines Bewußtſeyns, mir immanent gegenſtändlich werden. Das Bewußtſeyn oder vielmehr die Thätigkeit, durch die es erſt entſteht (durch die mir Etwas zum Bewußtſeyn kommt), muß aber nicht nur dieſen Inhalt in ſich aufnehmen, ſondern auch irgend etwas mit ihm vornehmen. Denn damit, daß ein Gefäß gefüllt, ein Stoff mit andern Stoffen mechaniſch oder chemiſch verbunden, von andern ergriffen und umfaßt wird, oder eine Bewegung auf andre überträgt, kommt demſelben noch nicht Bewußtſeyn zu. Beruht aber ſonach das Bewußtſeyn nothwendig auf Thätigkeit und geht dieſelbe auf ſeinen eignen Inhalt, ſo iſt das Bewußtſeyn ebenfalls wieder eine Kraft, Bewegung oder Thätigkeit, die nicht nach außen, ſondern nach innen geht, das bewegende Agens ſelbſt zum Object hat, und, wenn auch von außen angeregt, doch inſofern wahre Selbſtthätigkeit iſt, als ſie nicht bloß die empfangene Bewe-

gung mechanisch fortsetzt oder nach außen auf Andres überträgt, sondern vielmehr von Anfang an eine gerade entgegengesetzte Richtung einschlägt, offenbar also nicht dem äußern Anstoß unterthänig folgt, sondern in spontaner Selbstständigkeit eine neue, in dem Anstoß nicht liegende Action vollzieht. In der Natur dagegen — so werden wir belehrt — giebt es nur Bewegung nach außen, nur Ortsveränderung, sey sie Schwingung oder Rotation oder geradlinige Bewegung, nur Thätigkeit von einem Atom auf das andre: das ist ein Satz, den die moderne Naturwissenschaft selbst aufstellt und mit größtem Eifer vertheidigt. Die Natur — so lautet die Lehre weiter — kennt keine eigentliche Selbstthätigkeit, sondern nur Bewegung, die auf äußere Einwirkung erfolgt, und entweder von dem bewegten Gegenstande selbst vollzogen oder durch ihn hindurch auf andere übertragen wird. Wie man also auch die Thätigkeit der Nerven sich denken möge, immer kann die mechanische oder chemische Reizung derselben nur eine mechanische Bewegung oder eine neue Mischung ihrer kleinsten Theilchen hervorbringen, nicht aber eine Thätigkeit, welche nach innen auf die gereizte Nervenfaser selber ginge. Sonach aber ist es, dem Gesetze der Causalität gemäß, schlechthin unmöglich, anzunehmen, daß Empfindung und Bewußtseyn der Erfolg mechanischer oder chemischer Bewegungen sey. Wir können uns wohl denken, daß eine Schwingung oder elektrische Strömung in den Nerven auf eine mit ihnen verbundene (psychische) Kraft treffe und diese zu einer ihr gemäßen Thätigkeit anrege, nicht aber daß sie eine Wirkung habe, welche ihrer Ursache widerspricht und nur auf einer ganz andern, gerade entgegengesetzten Bewegung beruhen kann (Vgl. Glauben u. Wissen ꝛc. S. 33 ff. 43 f. 59 f.).

Es ist daher nicht zu verwundern, daß selbst Physiologen von materialistischer Richtung, wie C. Ludwig, nicht nur ihre Unfähigkeit, die Empfindung und Vorstellung (Perception) physiologisch zu erklären, offen eingestehen, sondern sogar nicht abgeneigt scheinen, sie als ein neues, von der Nervenreizung unabhängiges Product gelten zu lassen. „Die Umstände, bemerkt Lud-

wig, durch deren Zusammenwirken die Empfindung entsteht, sind noch so gut wie unbekannt." Nur so viel steht fest, daß, „da nicht jeder erregte Nerv, sondern nur eine ganz beschränkte Anzahl derselben (insbesondre die drei höheren Sinnesnerven, die große Wurzel des 5. und Abtheilungen des 9., 10. und 11. Hirnnerven und die hintern Wurzeln der Rückenmarksnerven) Empfindung erzeugen, da ferner auch diese nur Empfindungen erwecken, wenn ihre reellen oder virtuellen Fortsetzungen ununterbrochen durch das Hirn in die Sehhügel und die mittleren Lappen der großen Hemisphären verlaufen, und da auch eine Verknüpfung der Erregung von sensibeln und motorischen Nerven bestehen kann, *ohne* daß eine Empfindung daraus wird, da also daß physiologische Zusammenwirken der Nerven im Hirn und Rückenmark *nicht* die Bedingung der Empfindung seyn kann", — nur so viel folgt aus diesen Thatsachen, daß „*noch Etwas zu dem erregten Nerven hinzutreten muß, damit sich die Empfindung bilde.*" — — „Die weiter gehende Zergliederung der Empfindungsacte giebt zu erkennen, daß sich jede Empfindung noch mit etwas ganz Besonderem verknüpft, nämlich mit der Vorstellung. Denn niemals empfinden wir den erregten Nerv im Hirn, sondern außerhalb desselben und zwar nach gewissen Richtungen und Ausdehnungen (unsers Leibes) hin. Diese unter allen Umständen der Empfindung beigefügten Zusätze können aber, wie es scheint, ganz unmöglich begriffen werden aus der Nervenerregung. Und hält man mit dieser zuletzt erwähnten Thatsache zusammen, daß dieselben Erregungszustände der Nerven bei Menschen von verschiedener Ausbildung Empfindungen von verschiedenen Eigenthümlichkeiten erwecken, und gar daß der Mensch im Traum, in der Trunkenheit, in s. g. Geisteskrankheiten ꝛc., ohne die entsprechenden Nervenerregungen zu den lebhaftesten Empfindungen gelangt, die man gemeinhin mit dem Namen der Traumbilder, der Visionen, Hallucinationen ꝛc., belegt, so könnte es fast scheinen, als sey die Empfindung etwas von den Nerven insofern Unabhängiges, als zu ihrer Entstehung die Nervenerregung gar nicht nothwendig sey, sondern die Ner-

ven nur eine der möglichen Veranlaſſungen zur Empfindung abgeben, mit Einem Worte, dieſelbe nur erregen. Will man alſo die Bedingungen der Empfindung aufzählen, ſo muß man offenbar auch anzugeben im Stande ſeyn, worin dieſes im Hirn neu Hinzutretende oder Angeregte beſtehe; gerade das iſt aber unmöglich" (a. O. I, 440 f.).

Daraus erklärt es ſich, warum die Naturwiſſenſchaft auch nicht einmal eine bloße Hypotheſe aufzuſtellen vermocht hat, wie aus oder vermittelſt der Reizung unſerer Sinnesnerven die erſten Anfänge unſers geiſtigen Lebens, unſre Geſichts-, Gehörs-, Geſchmacks-, Geruchsperceptionen entſpringen können. Nach der naturwiſſenſchaftlichen Theorie beruhen bekanntlich die Töne, die wir hören, phyſikaliſch auf verſchiedenen Schwingungen der Atome der atmoſphäriſchen Luft, die Farben auf ähnlichen Schwingungen der Aetheratome: phyſikaliſch, abgeſehen von unſren Sinnesempfindungen, exiſtiren mithin keine Töne und Farben, ſondern nur Undulationen der Luft- und Aetheratome von verſchiedener Geſchwindigkeit, Form und Richtung. Dieſe Wellenbewegungen afficiren unſre Gehörs- und Geſichtsnerven, d. h. ſie üben eine noch völlig unbekannte Einwirkung auf ſie aus, und dieſe Einwirkung ſetzt ſich auf ebenſo unbekannte Weiſe bis in die Nervenmaſſe des Gehirns fort, und wird damit je nach ihrer verſchiedenen Beſtimmtheit zur Empfindung (Perception) der verſchiedenen Töne und Farben. Eine 32malige Schwingung einer Saite z. B. erzeugt die Empfindung des tiefſten Tons, den wir zu percipiren vermögen (— ein beſonders fein organiſirtes Ohr hört ſchon eine 16malige Schwingung der Saite —); eine 458 billionenmalige Schwingung der Aetheratome in einer Secunde ruft die Empfindung der tiefſten Farbe, des Roths hervor. Nun empfinden wir aber den Ton nicht als die vibrirende Bewegung eines Stoffes, ſondern als ein ſtoffloſes eigenthümliches Continuum, das eine gewiſſe Zeit hindurch fortdauert, gleichſam als Eine continuirliche, einen beſtimmten Zeitraum durchſchneidende Linie. Und noch weniger hat die Farbe, die wir ſehen, irgend eine Aehnlichkeit mit einer Bewegung, ſondern erſcheint

uns im Gegentheil als eine ruhende Fläche (oder Mehrheit von Punkten) im Raum. Zwiſchen dem, was Ton und Farbe phyſikaliſch und was ſie in unſrer Empfindung ſind, zeigt ſich mithin ein entſchiedener Gegenſatz: jeder Veränderung in der Bewegung der Luft- und Aetheratome folgt zwar eine Veränderung unſrer Empfindung, aber zwiſchen beiden Vorgängen fehlt jede Verwandtſchaft, jede Analogie. Aehnlich verhält es ſich mit den Geruchs- und Geſchmacksempfindungen. Im Gegenſatz gegen jene mechaniſchen Bewegungen, die das Sehen und Hören vermitteln, überwiegen bei ihrer phyſiologiſchen Entſtehung chemiſche Proceſſe. Allein wie aus einer chemiſchen Verbindung oder Zerſetzung unſer Schmecken und Riechen hervorgehen könne, hat die Phyſiologie ebenfalls noch nicht nachzuweiſen vermocht. Die vorausgeſetzte Urſache hat wiederum keine Aehnlichkeit mit ihrer Wirkung. Denn auch der chemiſche Proceß ſoll ja nur in einer Bewegung der kleinſten Theile des Stoffs beſtehen. Was wir im Riechen und Schmecken empfinden, erſcheint uns dagegen wiederum als ein ruhiges Daſeyn, der beſtimmte Geſchmack und Geruch eines Gegenſtandes nicht als eine Bewegung deſſelben, ſondern als eine ihm anhaftende Eigenſchaft. — Ueberall alſo thut ſich eine weite Kluft auf zwiſchen dem phyſiologiſchen Vorgange und dem pſychiſchen Phänomen, und noch hat die Naturwiſſenſchaft dieſen Abgrund nicht zu füllen oder zu überbrücken vermocht.

Was ſie bis jetzt geleiſtet hat, beſteht zunächſt in dem Nachweiſe, daß *ohne* die Wirkſamkeit (Mitwirkung) des Nervenſyſtems das pſychiſche Leben überhaupt nicht zu Stande kommt; demnächſt in der Aufdeckung der beſtimmten, von einander verſchiedenen Nerven und Nervenverbände, durch welche die pſychiſchen Hauptphänomene, die Empfindung, die willkührliche Bewegung, und die (bewußte) Vorſtellung, vermittelt erſcheinen. Nach dieſen beiden Seiten hin hat die neuere Phyſiologie bedeutende Fortſchritte gethan. Wir wiſſen jetzt, daß die pſychiſche Kraft oder die ſ. g. Seele ebenſo wenig, wie die Lebenskraft ein Deus ex machina iſt, der autokratiſch willkührlich mit den

Organen des Leibes und den allgemeinen physikalischen und chemischen Naturkräften schalten und walten könnte. Wir wissen vielmehr, daß sie nur in oder mit dem Nervensystem wirkt und damit zugleich von den Kräften und Einwirkungen der äußern Natur insofern bedingt ist, als die Nerven ihrerseits Reizungen empfangen müssen, wenn durch ihre Vermittelung eine Empfindung, eine Perception entstehen soll. Die Nerven aber werden gereizt theils von innen, durch die Vorgänge im Organismus selbst, namentlich durch das Blut in seinem Umlauf, theils von außen, durch Druck und Stoß, durch die mechanische und chemische Einwirkung fester oder flüssiger Körper, durch das Licht, die Wärme, die Elektricität, theils endlich durch die psychische Kraft, die — sey es von selbst oder auf empfangene Anregung durch gereizte Nerven — ihrerseits auf die Nerven und deren Verbände einwirkt. Darauf gründet sich die physiologische Gliederung des Nervensystems in drei große Abtheilungen oder Wirkungssphären. 1) Das sog. sympathische Nervensystem (auch κατ' ἐξοχὴν Gangliensystem genannt), das an dem nervus sympathicus (einem an der vorderen inneren Seite des Rückgrats hinlaufenden, an verschiedenen Stellen mit der Nervensubstanz desselben verbundenen Nervenstrang) seinen Stamm hat, und von ihm aus in den unteren inneren Theilen des Rumpfes (den Eingeweiden) sich ausbreitet. Es ist im normalen Zustande gegen äußere Reize völlig unempfindlich: man kann die Eingeweide eines Menschen durchschneiden, ohne daß er den geringsten Schmerz fühlt; es empfängt daher die Anregungen zu seiner Thätigkeit vorzugsweise von den inneren Vorgängen im Organismus, und bedingt und regelt wiederum seinerseits diese Vorgänge, namentlich die Bewegungen des Herzens wie überhaupt der Eingeweide, d. h. es vermittelt vorzugsweise die s. g. vegetative Thätigkeit des Organismus. 2) Das Rückenmarksystem, d. h. die Nervenmasse, die sich vom Gehirn durch die Wirbel des Rückgrats hinzieht und von ihnen aus in mannichfaltigen Bündeln, Strängen, Fasern durch alle Theile des Rumpfes und der Extremitäten sich verzweigt. Es erhält seine

Anregungen theils ebenfalls von den inneren Vorgängen des Organismus, theils von der pſychiſchen Kraft (der Willensthätigkeit); und ſeine eigenthümliche Aufgabe ſcheint daher zu ſeyn, einerſeits rein phyſiologiſch den ſ. g. tonus der Muskeln, d. h. den beſtimmten Grad der Spannung derſelben gegen einander, der dem Organismus in gewiſſen Theilen natürlich iſt, zu bewahren*), die pulſirenden Stellen (Lymphherzen) in den Lymphgefäßen im Gange zu erhalten, und die unwillkührlichen oder ſ. g. Reflexbewegungen der verſchiedenen Körpertheile (z. B. die Bewegung des Athmens, die Ausſcheidung der Excremente, die auf einem beſtimmten Reiz von ſelbſt erfolgen, die Bewegungen des Huſtens, Nieſens ꝛc. zu vermitteln**); andrerſeits aber auch die Ausführung der willkührlichen von einer Action des Willens oder Begehrungsvermögens, der Triebe, Begierden, Strebungen, ausgehenden Bewegungen zu leiten. Endlich 3) das Gehirnnervenſyſtem, das im Kopfe unter der ſchützenden Wölbung des Schädels ſeinen Sitz hat, das aber an das Rückenmark unmittelbar ſich anſchließt, ja nur als eine Fortſetzung deſſelben (wie der Schädel nur als ein erweiterter, modificirter Rückenwirbel) erſcheint, und ſomit durch das Rückenmark wiederum mit dem ſympathiſchen Nervenſyſtem in Verbindung ſteht. Es empfängt ſeine Anregungen vorzugsweiſe, wenn auch nicht allein, von außen, durch diejenigen Nervenreizungen, die von den Einwirkungen der äußern Gegenſtände ausgehen, und ſcheint ſeinerſeits der Sitz der pſychiſchen Kraft oder doch

*) Ludwig (a. O. I, 152) beſtreitet, daß ein ſolcher tonus anzunehmen ſey, während andre Phyſiologen an ihm feſthalten. Vgl. Henle: Allgemeine Anatomie, Leipz., 1840, S. 727.

**) Ihren Namen haben die Reflexbewegungen daher, daß ſie unwillkührlich auf die Reizung eines beſtimmten ſenſibeln Nerven, alſo durch Uebertragung (Reflexion) derſelben auf beſtimmte motoriſche Nerven entſtehen, aber zugleich nur dadurch zu Stande kommen, daß der Reiz oder die Nerventhätigkeit von dem gereizten Nerven (z. B. des Fußes) aus erſt nach dem Rückenmark geführt und von dieſem zu den Muskeln und motoriſchen Nerven des gereizten Gliedes (des Fußes) zurückgeleitet (reflectirt) wird. —

der Centralpunkt und das nächſtbetheiligte Organ ihrer Thätigkeit, d. h. derjenige Nervencomplex zu ſeyn, der einerſeits die pſychiſchen Erſcheinungen ſelbſt vermittelt und andrerſeits die pſychiſchen Vorgänge, ſoweit ſie wiederum einen Einfluß (Reiz) auf die Thätigkeit der Nerven ausüben, den übrigen Syſtemen communicirt. Wenigſtens ſteht ſo viel feſt, daß jede Reizung der peripheriſchen Nerven erſt im Gehirn zur Empfindung und Perception wird, und daß umgekehrt jede Vorſtellung, jeder Willens- oder Begehrungsact nur vom Gehirn aus die Nerven des Rückenmarks wie des ſympathiſchen Syſtems in denjenigen Zuſtand der Gereiztheit oder Thätigkeit verſetzt, der eine willkührliche Bewegung der Körpertheile und reſp. andre Vorgänge (wie Erbrechen, Schwindel, Ohnmacht) im Organismus zur Folge hat.

Mit dieſer Gliederung des ganzen Nervenſyſtems hängt unmittelbar ein andrer Unterſchied zuſammen, den die neuere Phyſiologie zwiſchen den einzelnen Nervenfaſern entdeckt hat. Die Nervenſubſtanz überhaupt beſteht entweder aus Nerven*zellen*, die in Complexe zuſammentretend die ſ. g. *Ganglien* (die *graue* Nervenſubſtanz) bilden, oder aus Nerven*faſern*, feinen Röhrchen, welche die Ganglien vielfach durchſetzen und auch mit einander in Verbindung (Berührung) ſtehen, aber im Allgemeinen jede für ſich ihren Lauf durch die verſchiedenen Körpertheile verfolgen (— die *weiße* Nervenſubſtanz). Während die Nervenzellen zur Erhaltung der Nerven- und der pſychiſchen Thätigkeit überhaupt von größter Bedeutung zu ſeyn ſcheinen, ſind die Nervenfaſern die Vermittler der einzelnen Empfindungen und Bewegungen. Sie nämlich leiten theils die Reizung, welche ein peripheriſcher Nerv durch innere oder äußere Einwirkung empfangen hat, nach dem Gehirn (wo ſie erſt zur Empfindung wird); theils führen ſie den Impuls (Reiz) zu einer Bewegung, der von innern oder äußern Vorgängen oder von einer Willensaction ausgeht, den verſchiedenen Muskeln zu, worauf erſt die Bewegung erfolgt. Dieſe beiden Functionen werden aber von *verſchiedenen* Nervenfaſern ausgeübt. „Es hat ſich als unzweifelhaftes Reſultat ergeben, daß alle Muskeln des Rumpfs,

ſoweit ſie überhaupt vom Rückenmark abhängig ſind, nur durch die ſ. g. vordern Rückenmarkswurzeln [d. h. durch Nervenfaſern, die an der vordern oder innern Seite des Rückgrads aus deſſen Nervenmaſſe heraustreten] in Bewegung verſetzt werden, daß dagegen alle Nervenröhren, welche die einzelnen Rumpftheile mit den empfindenden Stellen des Hirns verbinden, durch die ſ. g. hintern Wurzeln aus dem Rückenmark hervortreten. Dieſer Satz, welcher unter dem Namen des Bell'ſchen Geſetzes bekannt iſt, wird gewöhnlich in der Weiſe ausgedrückt, daß man die hintern Wurzeln die ſenſibeln, die vordern die motoriſchen nennt. — — Dieß Geſetz iſt für alle Wirbelthierklaſſen beſtätigt. Denn durchſchneidet man bei erhaltener Verbindung des Rückenmarks mit dem Hirn die vorderen Wurzeln eines beſtimmten Körpertheils, ſo iſt alle willkührliche Bewegung in dieſem Theile erloſchen, die Empfindung dagegen vollkommen erhalten, ſo daß durch entſprechende Einwirkungen (Druck, Aetzen, Brennen) Aeußerungen des lebhafteſten Schmerzes von jenem Körpertheile eingeleitet werden können. Hat man dagegen die hinteren Wurzeln mit Erhaltung der vordern durchſchnitten, ſo erſcheint der betreffende Körpertheil zwar dem Willen noch vollkommen unterthan, aber von keinem Punkte deſſelben aus kann auch nur die geringſte Schmerzensäußerung erregt werden, während jede Berührung der mit dem Rückenmark in Verbindung gebliebenen Stümpfe der hintern Nervenwurzeln lebhafte Schmerzen erzeugt" (Ludwig, a. O. I, 131 f.). Die Thätigkeit der in den verſchiedenen Körpertheilen (peripheriſch) ausgebreiteten ſenſibeln Nervenfaſern, ſofern ſie den empfangenen Reiz durch das Rückenmark hindurch dem Gehirn zuführt, hat inſofern eine centripetale Richtung; die der motoriſchen Nerven dagegen, ſofern ſie die Impulſe (Reize) vom Hirn (dem Sitze der pſychiſchen Kraft) zu den übrigen Körpertheilen fortleitet, kann als eine centrifugale Bewegung bezeichnet werden. Beide Bewegungen vollziehen ſich mit unmeßbarer Geſchwindigkeit: in demſelben Moment, in welchem eine Nadelſpitze unſre Fußſohle berührt, empfinden wir auch den Schmerz, und wollen

wir den Fuß krümmen oder zurückziehen, ſo iſt im Augenblick des Entſchluſſes die Bewegung auch ſchon geſchehen. Da nun, wie bemerkt, die ſenſibeln und motoriſchen Nervenröhren zwar (zur Seite der Rückenwirbel wieder) zuſammentreten, und vielfach in unmittelbarer Berührung mit einander bleiben, aber, ohne in einander überzugehen, jede für ſich ihren Lauf zum und vom Gehirn verfolgt (— nur im Gehirn ſelbſt kreuzen ſie ſich zum Theil —), ſo iſt durch dieſen Umſtand und durch jenen Unterſchied ihrer Thätigkeit die Möglichkeit gegeben, daß wir einerſeits die einzelne beſtimmte Nervenreizung auch als einzelne und in dem einzelnen Körpertheile, in welchem ſie erfolgt, empfinden, und ebenſo eine einzelne Bewegung eines beſtimmten Gliedes ohne Betheiligung des ganzen Körpers ausführen können; und daß andrerſeits das Gehirn eine Art von Sammelplatz oder Centrum der verſchiedenen Nerven und Nervenverbände bildet, von welchem aus eine dirigirende Kraft gleichſam ihre Befehle ertheilen kann und durch welches zugleich dieſe Befehle vollzogen werden. Darum wird meiſt das Gehirn als das „Centralorgan" κατ' ἐξοχήν für die Thätigkeit des geſammten Nervenſyſtems betrachtet. Und in der That kann neben ihm nur noch das Rückenmark (an das ja auch der nervus sympathicus ſich anſchließt) als ein zweites, untergeordnetes Centrum gegenüber der peripheriſchen Nervenverzweigung in den übrigen Körpertheilen erachtet werden. —

Wir ſehen ab von den unbedeutenden particulären Schwierigkeiten, welche in Betreff einer Theorie der Nervenkräfte dem Phyſiologen daraus erwachſen, daß nicht nur die ſenſibeln und motoriſchen Nerven eine ganz verſchiedene Thätigkeit üben, ſondern auch wiederum die ſenſibeln unter einander ſehr verſchieden ſich verhalten, indem ſie nur für ganz beſtimmte Reizungen ſich empfindlich zeigen (der nervus opticus z. B. nur für das Licht, der olfactorius nur für Gerüche, beide gegen jede andre Reizung, ſelbſt gegen Brennen und Schneiden völlig unempfindlich —), und doch zwiſchen allen dieſen Nerven phyſiologiſch kein Unterſchied ihrer Beſchaffenheit zu entdecken iſt; daß ferner

den Pflanzen jedes Analogon eines Nervenſyſtems abgeht und ſich doch nicht ausmachen läßt, ob ihnen, wenigſtens den ſ. g. Sinnpflanzen, nicht ebenfalls eine Art von Empfindung zukomme (— freie Bewegung kommt einzelnen Pflanzengebilden, den Keimkörnern vieler Waſſerfäden oder Conferven, wenigſtens temporär zu —); daß den niedrigeren Thiergeſchlechtern (z. B. den Auſtern) Hirn- und Rückenmark fehlen, ja daß ſogar einige derſelben, die Polypen, Infuſorien und mehrere Radiaten, gleich den Pflanzen von einem beſondern Nervenſyſtem gar keine Spur zeigen, und dennoch nicht nur ſich bewegen, ſondern auch die Vermuthung des Empfindens für ſich haben. Dieſe Thatſachen geben zwar der phyſiologiſchen Forſchung eine gewiſſe Unſicherheit und erſchweren die Gränzbeſtimmung zwiſchen dem Thier- und Pflanzenreiche, ſind aber für die Pſychologie ohne erhebliche Bedeutung. Ebenſo complicirt ſich nur die neuere phyſiologiſche Forſchung durch den Umſtand, daß nach R. Wagner unſre Sinnesnerven nicht allein die Empfindung vermitteln, indem „der Sehnerv, unmittelbar durch Licht gereizt, keine Lichtempfindung, die von der Haut entblößten Körperſtellen keine Taſtempfindung hervorrufen, Geruch und Geſchmack mit der oberflächlichen Zerſtörung der entſprechenden Schleimhäute zu Grunde gehen, und auch die in der Haut abgeriſſenen Nervenſtämme beim Froſche keine oder nur höchſt unvollkommene Reflexbewegungen vermitteln können", daß alſo „zwar allerdings die Continuität der Nervenprimitivfaſern bis zum Centrum die conditio sine qua non aller Sinnesempfindung iſt, daß aber dazu weiter noch eine ganz beſtimmte moleculare Anordnung der Nervenenden gehört, die immer mehr oder weniger die Axenfaſer allein angeht, welche auch wieder der Theil iſt, der die centralen Zellenapparate mit den letzten peripheriſchen Endpunkten verbindet" (Gött. Gel. Anzeigen 1858, No. 168, S. 1670 f.). Eine bedeutende Schwierigkeit würde dagegen der Pſychologie erwachſen, wenn Pflüger Recht hätte mit ſeiner Behauptung, daß auch dem Rückenmark für ſich „ſenſoriſche Functionen" zukommen, oder wie er ſich ausdrückt, daß „ein Kätzchen, dem das Dorſalmark durch-

ſchnitten werde, zwei Seelen bekomme", indem nicht nur das vordere Stück noch ſpontane Acte der Willkühr äußere, ſchreie, laufe, beiße ꝛc., ſondern auch das hintere Stück noch empfinde, wolle und ſich willkührlich bewege (Die ſenſoriſchen Functionen des Rückenmarks, Berl. 1853). Allein C. Eckhardt hat dargethan, daß die Beweiſe, die Pflüger zu Gunſten der ſenſoriſchen (empfindenden) Thätigkeit des Rückenmarks beigebracht hat, „ungenügend" ſeyen, und daß man als ausgemacht anſehen dürfe, — worin ſelbſt Moleſchott ihm beiſtimmt, — „daß der Sitz der Empfindung im Hirn und nicht im Rückenmark zu ſuchen iſt" (Grundzüge der Phyſiologie des Nervenſyſtems, Gießen, 1854, S. 117 f.).

Demgemäß hat die neuere Phyſiologie alle Anſtrengungen gemacht, um die Stellen im Gehirne, die als Sitz der Empfindung und reſp. der pſychiſchen Kräfte überhaupt zu betrachten ſeyen, näher zu beſtimmen. Der Erſte, der hier Bahn gebrochen, iſt Flourens, der berühmte Pariſer Phyſiologe. Er begann zuerſt jene ſchwierigen Experimente, daß er verſchiedenen Thieren die Hirnſchale ohne Verletzung des Innern ablöſte, und ſodann die bloßgelegte Nervenſubſtanz in feinen Schichten und an verſchiedenen Stellen des Hirns nach und nach abtrug. Noch in ſeiner neuſten Schrift behauptet er, auf dieſem Wege erwieſen zu haben, daß mit der allmäligen Abtragung des kleinen Gehirns das Thier das Gleichgewicht (l'équilibration) oder die Coordination der einzelnen Bewegungen mehr und mehr verliere, bis es bei völliger Zerſtörung dieſes Hirntheils ſich nicht mehr aufrecht zu erhalten, nicht mehr regelmäßig zu gehen, zu laufen, zu fliegen vermöge, daß jedoch dabei die Fähigkeit zu partiellen Bewegungen fortbeſtehe und das Thier dieſelben auch vollziehen könne, wann es wolle, ſobald nur das große Gehirn und das Rückenmark unverletzt geblieben. Daraus ergebe ſich, daß nur die Equilibration und Régularisation oder Zuſammenordnung der einzelnen Bewegungen zu einem Geſammterfolge durch das kleine Gehirn, die Production der Bewegungen ſelbſt dagegen durch das Rückenmark mit ſeinen Ner-

ven, der Wille aber, d. h. die die willkührlichen Bewegungen in Folge bestimmter Perceptionen oder Vorstellungen hervorrufende psychische Kraft, durch das große Gehirn vermittelt sey. Zu denselben Resultaten behauptet er durch ähnliche Experimente am Rückenmark und großen Gehirn, bei unverletzter Erhaltung des kleinen Gehirns, gelangt zu seyn. Denn wenn man zunächst nur Eine Hälfte oder Hemisphäre des großen Gehirns abtrage, so verliere das Thier nur das Gesicht in dem dieser Hälfte entgegengesetzten Auge, aber die Intelligenz selbst bleibe; wenn man dagegen beide Hemisphären zerstöre, so sehe und höre das Thier nicht mehr, verliere alle seine Instincte, vermöge sich nicht mehr zu vertheidigen, sich zu schützen, zu fliehen, zu fressen, alle Perception, alles Wollen, alle spontane Action höre auf. Die Fähigkeit und die Regelmäßigkeit der Bewegungen dagegen bestehe ungeschmälert fort; und selbst die Empfindung (sensation — sensibilité) bleibe unalterirt. Denn in Betreff des Auges habe sich nichts geändert: die Gegenstände fahren fort sich auf der Retina abzuspiegeln, die Iris bleibe contractil, der optische Nerv vollkommen empfindlich; das Thier habe also das Gesicht verloren, nicht weil ihm die Empfindung abgehe, sondern weil es nichts mehr percipire. Sonach, schließt er, besteht eine vollständige Scheidung, ein ganz bestimmter Unterschied zwischen der Lebenskraft und der psychischen Kraft oder zwischen den facultés vitales und den facultés intellectuelles. Jede Fähigkeit nämlich, welche die Abtragung der Hemisphären des großen Gehirns überdauert, ist eine Lebenskraft; jede dagegen, die mit dieser Abtragung sich verliert, ist eine intellectuelle Kraft. Zu jenen, die fortdauern, gehören nun aber gerade die, von welchen alle Functionen der Ernährung (die Verdauung, der Blutumlauf, die Respiration ꝛc.) wie alle Functionen der Bewegung und Ortsveränderung und selbst der Empfindung (sensation) abhängen; die sich verlierenden sind dagegen diejenigen, von welchen alle Functionen und Acte des Verstandes, die Perception, die Aufmerksamkeit, das Gedächtniß, das Urtheil und das Wollen abhängen" (De la vie et de l'intelligence I, p. 40 ff. 60. 73). —

Diese Sätze Flourens' haben sich nun zwar in der Bestimmtheit und Allgemeinheit, in welcher er sie aufstellt, nicht durchgängig bewährt. R. Wagner, der in neuerer Zeit die Versuche des Französischen Gelehrten mit Deutscher Gründlichkeit und Unbefangenheit wieder aufgenommen hat, fand vielmehr, daß zunächst in Betreff des kleinen Gehirns bei tieferen Zerstörungen desselben zwar die von Flourens beobachteten Folgen, ein nach allen Seiten schaukelnder Gang wie der eines Trunkenen, Verlust des Gleichgewichts, sonderbare Drehungen des Körpers (die s. g. Manège-Bewegungen), unvollkommene Lähmungen ꝛc., eintreten, daß aber alle diese Erscheinungen, wenn man das Thier in eine völlig ruhige Lage bringt, wieder verschwinden, oft schon nach sehr kurzer Zeit. Gelingt es, das Thier trotz völliger Zerstörung des kleinen Gehirns Wochen und Monate lang am Leben zu erhalten, so vermehren sich die im Muskelsystem hervortretenden Abweichungen vom natürlichen Zustande in hohem Grade: es zeigt sich eine immer größere Neigung der hinteren Extremitäten zur Streckung, eine immer mehr zunehmende Verdrehung des Kopfes und Halses, und ein eigenthümliches chronisches, über den größten Theil der Musculatur ausgebreitetes Zittern. R. Wagner's Versuche ergänzen und berichtigen sonach die Flourensschen in mancher Beziehung. Allein im Wesentlichen haben sie doch die von Flourens aufgestellten Sätze bestätigt. Nach Abschluß seiner Untersuchungen erklärt R. Wagner ausdrücklich: das kleine Gehirn sey „kein Centralorgan für die allgemeine Sensibilität noch betheiligt bei den höheren Sinnesperceptionen. Thiere und Menschen mit ganz oder theilweise zerstörtem kleinen Gehirn fühlen, schmecken, riechen, sehen und hören. Wenn einzelne Sinnesstörungen vorkommen, so scheinen immer Complicationen mit Läsionen andrer Hirntheile stattzufinden" ꝛc. Ebensowenig sey „das kleine Gehirn bei dem Zustandekommen der Vorstellungen oder psychischen Erscheinungen direct oder indirect betheiligt. Alle Vorstellungen werden gebildet, jede Empfindung [Perception] ist möglich, und auch alle Willensacte können effectuirt werden; es fehlt nur einigen

der letzteren an dem vollständigen mechanischen Ausdruck." Das kleine Gehirn sey in der That „ein rein motorisches Organ für animalische und wahrscheinlich auch organische [vegetative] Muskelapparate; und als eine der motorischen Hauptfunctionen desselben dürfte daher allerdings die von Flourens zuerst aufgestellte zu betrachten seyn, indem das kleine Gehirn in der That wesentlich bei der Regulation der symmetrischen Körperbewegungen, insbesondere den Gangbewegungen betheiligt sey, ohne daß es jedoch deshalb geradezu als Regulator der Körperbewegungen zu betrachten sey." Es zu einem solchen Regulator zu machen und in dasselbe „den Sitz eines regulirenden Princips" zu verlegen, sey unstatthaft. Es sey eben nur „ein rein motorischer Hirnapparat," und eine weitere Zergliederung seiner speciellen motorischen Functionen müsse ferneren Forschungen vorbehalten bleiben. — (Nachrichten von der G. A. Universität u. d. K. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen 1858, Novbr. No. 24, S. 300. 302 f. 305. 308 f. No. 26, S. 321—36. 1860, Jan. No. 4, S. 31 f.) Aber auch hinsichtlich des großen Gehirns stimmte R. Wagner noch vor Kurzem im Wesentlichen mit Flourens überein. Nur glaubte er gefunden zu haben, daß nicht die Hemisphären im Großen und Ganzen, sondern vorzugsweise die „Randwülste" derselben die psychischen Functionen im engeren Sinne (Flourens' intelligence) vermitteln. Diese Randwülste sind von „Millionen kleiner, durch Commissurenfasern verbundener Nervenzellen in verschiedener Dicke gedeckt, und von ihnen entspringen wiederum Millionen sehr feiner Fasern und bilden die weiße Substanz des Gehirns." Diese Fasern, meinte er, „vermitteln in letzter Instanz die Zuleitung aller Sinneseindrücke zu den Randwülsten und die Fortleitung der Willensimpulse, welche von den Randzellen ausgehen." Er wollte deshalb diese Zellen — die für den Sitz der Seele zu erachten seyen, wenn von einem solchen physiologisch die Rede seyn könne, — sogar als „psychische Zellen" benannt und von allen andern unterschieden wissen (Der Kampf um die Seele, S. 102 f. 151 ff.). Neuerdings hat er diese frühere Ansicht

bedeutend limitirt, indem er durch eine Reihe von Experimenten gefunden hat, „daß eine gewiſſe [wenn auch, wie es ſcheint, geringe] Summe von Seelenerſcheinungen erhalten bleibt, wenn man, wie bei Tauben möglich iſt, großes, kleines und einen Theil des Mittelhirns entfernt hat.“ Jetzt behauptet er daher nur noch, daß „die höchſte Entwicklung pſychiſcher Thätigkeiten immer an die mehr oder weniger ausgebreitete Integrität der Randſchichten der großen Hemiſphären geknüpft ſey.“ Jene Experimente und eine Anzahl kliniſcher Erfahrungen und Sectionsberichte machen es nach ihm zugleich „auf das Aeußerſte unwahrſcheinlich, daß im Gehirn ein gemeinſamer Empfindungsplatz, ein punktförmiges Sensorium commune ſich befinde.“ Darum erklärt er ſich jetzt beſtimmt gegen die (Lotze'ſche) Beſchränkung des Sitzes der Seele auf das Gehirn oder eine einzelne Stelle in demſelben. Dagegen hat ſich ihm aus jenen Erfahrungen ergeben, daß ein Motorium commune, d. h. ein Centralplatz, von welchem alle durch den Willen vermittelten Bewegungen ausgehen oder eingeleitet werden, allerdings anzunehmen ſey, und daß dieſe Stelle die ſ. g. substantia nigra Sömmeringii ſey, d. h. die beim Menſchen in den beiden Großhirnſtämmen zwiſchen Großhirnſchenkel und Haube gelagerten Anhäufungen von grauer Subſtanz; denn „dieſe Anhäufungen beherrſchen für jede Körperſeite alle oder doch den größten Theil der Nerven, inſofern letztere vom Willen abhängen“ (Nachrichten ꝛc. 1860, No. 6, S. 57 ff.).

Virchow und Beneke ſtimmen dieſen Behauptungen R. Wagners inſoweit bei, als es auch nach ihnen beſtimmte Stellen im Gehirn und zwar gerade „die auf der Oberfläche der Hemiſphären ausgebreiteten Schichten der Nervenſubſtanz ſind, wo alle diejenigen Proceſſe zu Stande kommen, welche man als ſeeliſche zu bezeichnen pflege.“ Nach Wachsmuth dagegen wären mehrere Centren im Gehirn anzunehmen, indem es „feſtzuſtehen ſcheine, daß die Empfindungscentren mehr an der Baſis und in der Mitte, die Bewegungscentren ebendort nach dem kleinen Gehirn zu (Brücke, Vierhügel, ver-

längertes Mark) liegen, während die Vorstellungscentren an der Oberfläche des Gehirns die Umhüllungsschicht jener ausmachen" (a. a. O. S. 7 f.).

Die dargelegten Ergebnisse, so unbestimmt sie auch noch im Einzelnen seyn mögen, sind in ihrer Gesammtheit doch von großer Bedeutung. Aus ihnen erklärt es sich zunächst, warum eine starke Erschütterung des Gehirns (durch einen Schlag oder Fall), aber auch ein Druck auf die bloßgelegte Oberfläche des großen Gehirns das Bewußtseyn sofort schwinden macht; warum überhaupt alle psychischen und geistigen Functionen vorzugsweise von der Beschaffenheit und den Zuständen des Gehirns abhängig erscheinen und alle übrigen Störungen, Erregungen, Affectionen, kurz alle sonstigen Ereignisse im Organismus für das geistige Leben nur von Bedeutung werden, wenn und soweit sie das Gehirn in Mitleidenschaft setzen; — warum aber andrerseits auch erhebliche Verletzungen einzelner Hirntheile (durch tiefeindringende Hieb- und Schußwunden) und große Substanzverluste vorkommen können, und doch nicht nur das Leben fortzubestehen vermag, sondern auch nach der Verheilung der Wunden alle oder fast alle ursprünglichen Geistesstörungen verschwinden *), während in andern Fällen die feinsten Stichwunden den Tod oder nachhaltige Störungen zur Folge haben. — Jene Ergebnisse sind aber auch für die physiologische Theorie der Seelenkräfte nicht ohne Wichtigkeit. Aus ihnen widerlegt sich zuvörderst von selbst K. Snell's Ansicht über das Wesen derselben und ihr Verhältniß zu den physischen Kräften (Die Streitfrage des Materialism., 1858, 50 f. 53 f.). Snell findet zwar mit vollem Rechte eine nahe Analogie zwischen den „dem Organismus als solchem zukommenden" physischen und den specifisch seelischen Thätigkeiten, auch die höchsten nicht ausgenommen. Er erinnert insbesondre daran, daß, wie der Geist von der blinden Naturnothwendigkeit sich durch

*) Nach Bruns (Chirurgie) sind zahlreiche Fälle constatirt, in denen Musketenkugeln viele Jahre lang bleibend in verschiedenen Hirntheilen eingeschlossen gefunden oder oft erst sehr spät und nach eingetretener Genesung entfernt wurden.

seine Zweck setzende Thätigkeit unterscheide, so der Organismus vor Allem zweckmäßig gebildet sey und vom ersten Augenblick seiner Entwickelung an eine Zweckthätigkeit entfalte. Aber wenn er diese und andre (weniger zutreffende) Analogien, die immer nur Analogien sind, zu Identitäten stempelt, und darauf den Satz stützen will, daß die physischen und psychischen Thätigkeiten nur „wie äquivalente äußere und. innere Arbeit" sich verhalten, so widersprechen ihm die Thatsachen fast von allen Seiten. Denn es mag immerhin richtig seyn, daß „ich keinen Gedanken scharf ausdenken kann, wenn ich aus Leibeskräften laufe oder sonst eine angestrengte Muskelthätigkeit entwickele." Aber daraus folgt keineswegs, daß die Muskelthätigkeit das Aequivalent der Denkthätigkeit sey oder daß es Eine und dieselbe Kraft sey, welche äußerlich als Muskelbewegung, innerlich als Denken sich äußere und daher, wenn sie die eine Thätigkeit übe, nicht zugleich auch die andre vollziehen könne. Denn ich laufe oder arbeite aus Leibeskräften nur, wenn ich dadurch einen bestimmten Zweck erreichen will. Der Zweck aber ist ein Gedanke, der in dem Augenblick mein Bewußtseyn erfüllt und neben dem ich allerdings keinen zweiten Gedanken scharf ausdenken kann, aber nicht darum, weil ich laufe, sondern weil es die Natur unsers Denkens ist, immer nur Einen Gedanken scharf und bestimmt in's Auge fassen zu können. Jenen Zweckgedanken im Bewußtseyn festzuhalten, daran hindert den Tischler, der einen Tisch fertigen will, die angestrengteste Muskelthätigkeit keineswegs: denn sonst würde der Tisch nie fertig werden. Und eine mäßige Bewegung ohne bestimmten Zweck hemmt das angestrengteste Grübeln so wenig als das Verdauen und Athmen; — im Gegentheil viele Denker haben bekanntlich ausdrücklich versichert, nur im Umherwandeln mit vollem Erfolge scharf nachdenken zu können. Aber auch principiell fällt nach den obigen Ergebnissen jede Analogie mit der s. g. Aequivalenz der Kräfte hinweg. Denn danach sind es andre Nerven und Nervenverbände, die durch ihre Thätigkeit die Verdauung, Blutcirculation, Respiration ꝛc. vermitteln, andre, durch deren Thätigkeit die willkührlichen Be-

wegungen zu Stande kommen, und noch andre, die zur Empfindung und Perception, zu den Vorstellungen und Willensacten mitwirken. Diese physischen und psychischen Vorgänge sind mithin an verschiedene Organe und deren verschiedene Thätigkeitsweisen gebunden, von denen keines durch das andre ersetzt werden kann, von denen vielmehr jedes auf die erfolgte Anregung mit innerer Selbstständigkeit seine Aufgabe vollzieht, so daß seine Thätigkeit weder mit Nothwendigkeit die des andern begleitet noch mit Nothwendigkeit der des andern nachfolgt. Ich kann ebenso wohl zugleich Schmerz empfinden, Vorstellungen (Perceptionen) haben und Bewegungen ausführen, mit gleicher Intensität und zu gleicher Zeit wollen und meinen Arm schwingen, als umgekehrt jetzt wollen und nachher handeln, jetzt von Empfindungen und Gefühlen bestürmt seyn und nachher denken und überlegen. Wo das Gegentheil stattfindet, wie bei den unwillkührlichen oder den s. g. Reflexbewegungen, die mit Nothwendigkeit auf die stattgehabte Nervenreizung eintreten, da ist keine psychische Kraft im Spiel. Die verschiedenen psychischen Thätigkeiten erscheinen mithin nicht unmittelbar mit einander verkettet (wie etwa die Wärmeentwicklung und die mechanische Reibung, oder der elektrische Strom und der chemische Proceß der Auflösung von Zink und Kupfer), sondern sie wirken nur miteinander, auf- und nacheinander gemäß den Motiven und Impulsen, die sie theils von den leiblichen Organen (Nerven), theils von einer ihnen zu Grunde liegenden Kraft empfangen, — einer Kraft, welche ebenso sehr auf die Nerven einwirkt als von diesen Anregungen und Einwirkungen erfährt.

In der That lassen die obigen Ergebnisse kaum eine andre Annahme zu, als daß es, wie verschiedene Thätigkeitsweisen der Lebenskraft, so verschiedene psychische Thätigkeitsweisen giebt, welche durch verschiedene Organe vollzogen werden, aber von Einer Kraft ausgehen, von Einer Kraft beherrscht, verwendet, gelenkt, disponirt und combinirt werden. Sind die willkührlichen Bewegungen und ihre Coordination durch andre Nerven als die Empfindungen und Perceptionen (Vorstellungen) vermittelt,

so läßt sich kaum annehmen, daß das Willens- oder Begehrungsvermögen, von dem die motorischen Nerven ihre Impulse empfangen, völlig identisch sey mit der Thätigkeitsweise des Empfindens, Percipirens, Vorstellens, die durch die sensibeln Nerven vermittelt ist und auf sie zurückwirkt. Ebenso wenig kann die Thätigkeit des Empfindens mit derjenigen, welche der s. g. Aufmerksamkeit zu Grunde liegt, Eine und dieselbe seyn. Denn obwohl jede Nervenreizung, die einen gewissen Grad der Intensität übersteigt, nothwendig zur Empfindung kommt, so daß wir die entsprechende Empfindung (trotz aller Unaufmerksamkeit) haben müssen, so können wir uns doch gegen die gewöhnlichen Reizungen unsrer Sinnesnerven gleichsam unempfindlich machen, indem wir unsre Aufmerksamkeit streng und entschieden auf irgend einen andern Gegenstand richten (— eine Thatsache, welche auch die Physiologen anerkennen, Ludwig a. O. I, S. 443). Die Thätigkeitsweise, durch welche die Empfindung, trotz der vorhandenen Nervenreizung, verhindert wird, kann mithin nicht schlechthin identisch seyn mit derjenigen, durch welche die Empfindung entsteht. Von der Aufmerksamkeit hängt aber wiederum — wenigstens bis zu einem gewissen Grade — die Perception ab: wir sehen und hören Vieles, das in unsrer nächsten Nähe vorgeht, nur darum nicht, weil wir nicht darauf achten; Andres dagegen, das uns sonst entgangen, bemerken wir deutlich, wenn wir unsre ganze Aufmerksamkeit darauf concentriren. Während sonach Empfindung, Perception, Aufmerksamkeit sich gegenseitig bedingen, hat das Denken im engern Sinne (das Phantasiren, Sinnen, Nachdenken ꝛc.), d. h. diejenige Thätigkeit, durch welche wir unsre Vorstellungen und Begriffe zu bestimmten Reihenfolgen verknüpfen, keine unmittelbare Beziehung zum Empfinden und Percipiren; es wird im Gegentheil durch etwa sich aufdrängende Empfindungen oder Perceptionen gehemmt und gestört; und mithin wird es wiederum mit der Thätigkeitsweise des Empfindens und Percipirens nicht vereinerleit werden können. Aus demselben Grunde dürfen wir annehmen, daß das Denken unmittelbar nur durch die Nervenzellen der Randwülste des

großen Gehirns physiologisch bedingt ist. Denn hat es keine unmittelbare Beziehung zum Empfinden und Percipiren, so hat es auch keine zu den sensibeln Nervenfasern; und da auf das bloße Denken (ohne einen Willensact) keine Bewegungen der Körpertheile erfolgen, so geht ihm auch die Beziehung zu den motorischen Nervenfasern ab. Mithin bleiben nur jene Nervenzellen übrig: nur durch sie kann es physiologisch vermittelt seyn. Es hält sonach gleichsam die Mitte zwischen beiden Seiten, zwischen dem Empfinden, Percipiren und Vorstellen eines bestimmten Gegenstandes, das zu den sensibeln Nervenfasern, — und dem Begehren, Streben und Wollen, das zu den motorischen Nerven in unmittelbarer Beziehung steht.

So verschieden aber sonach die psychischen Thätigkeitsweisen erscheinen, so haben sie doch andrerseits Das mit einander gemein, daß sie alle zunächst und unmittelbar nach innen auf das thätige Agens selbst gerichtet sind. Von der Empfindung und dem Bewußtseyn überhaupt haben wir dieß schon oben nachgewiesen. Aber auch die Perception oder Wahrnehmung entsteht nur dadurch, daß eine bestimmte Sinnesempfindung auf ein von ihr verschiedenes Object (sey es unser eigner Leib oder ein äußerer Gegenstand) bezogen wird. Dieß Beziehen ist unmöglich ohne die Sinnesempfindung von dem Objecte zu unterscheiden. Der erste Act der Wahrnehmung geht mithin auf die Sinnesempfindung als solche, also auf ein Product oder eine Bestimmtheit des psychischen Agens selbst, desselben psychischen Agens, das den Act der Unterscheidung vollzieht. Denn wäre es nicht dasselbe psychische Agens, das die Sinnesreizung in sich aufnimmt (empfindet) und zugleich die Empfindung von sich und dem Objecte unterscheidet (womit es letzteres wahrnimmt), so könnte es seine Empfindungen und Perceptionen niemals als die seinigen fassen. Und da das Object, das von der Sinnesempfindung unterschieden wird, doch nur das eben damit Wahrgenommene, d. h. der Inhalt (die Bestimmtheit) der damit entstehenden Wahrnehmung ist, so vollzieht sich der ganze Act der Wahrnehmung nur in dem psychischen Agens selbst durch

ein In-sich-finden und In-sich-Unterscheiden seiner Bestimmtheiten von einander und von einem Andern, Aeußerlichen, das ihm gegenübersteht. Die s. g. Aufmerksamkeit ferner ist nichts als der Act, durch den die percipirende (unterscheidende) Thätigkeit auf ein bestimmtes Object gelenkt wird, — mithin ein Act, der auf eine der Thätigkeitsweisen des psychischen Agens geht. Eben so ist alles Begehren, Streben, Wollen oder Wünschen zunächst nur die Richtung des psychischen Agens (der Seele) selbst auf irgend ein Object, dessen Gegenwart und resp. Verwendung es für sein Existenz, sein Wohl, seine Absichten und Zwecke ꝛc., bedarf oder zu bedürfen glaubt (fühlt), sey es, daß es auf dasselbe durch äußere Anregung und Einwirkung (Bedürfnisse) gerichtet wird oder sich von selbst darauf richtet. Aber das Object ist unmittelbar wiederum nur der Inhalt einer Empfindung, einer Sinnes- oder Gefühlsperception, einer Vorstellung oder Anschauung, mithin psychischer Natur, das Product einer psychischen Thätigkeit, welches für das Bewußtseyn nur die eigenthümliche Bestimmung hat, daß ihm nicht bloß ein äußerer reeller Gegenstand, sondern dieser Gegenstand auch wieder einem innern gefühlten Bedürfnisse entspricht. Alles bloße Begehren, Streben, Wünschen, ist mithin kein bestimmtes Thun mit einem bestimmten Erfolge, in welchem es endete, sondern eine bloße innere Bewegung des psychischen Agens-überhaupt, die zwischen ihm selbst und seiner Vorstellung des begehrten Objects verläuft. Der Willensact im engern Sinne dagegen, d. h. diejenige Thätigkeit des psychischen Agens, auf welche mittel- oder unmittelbar eine bestimmte Handlung (Bewegung der körperlichen Gliedmaßen) folgt, geht zwar aus jener inneren Bewegung hervor, hat aber seine Eigenthümlichkeit darin, daß er unmittelbar nicht auf das begehrte Object, sondern auf die auszuführende Handlung gerichtet ist, d. h. er besteht darin, daß das psychische Agens zunächst die auszuführende Handlung sich zur Vorstellung bringt, also eine Vorstellung (bei den niederen Thieren wohl eine bloße Selbstgefühlsperception) in sich hervorruft, deren Inhalt die Bestimmung hat, durch die Bewe-

gung der körperlichen Gliedmaßen äußerlich realisirt zu werden, und daß es demnächst mittel- oder unmittelbar den motorischen Nerven den Impuls zu der ihrerseits erforderlichen, die Muskelbewegung erst hervorrufenden Thätigkeit ertheilt. Auch hier also geht die Thätigkeit des psychischen Agens zunächst nur auf es selbst, auf die Erzeugung jener Vorstellung und die Selbstbestimmung dieselbe zu realisiren (die vorgestellte Handlung auszuführen), hat aber allerdings hier zugleich eine unmittelbare Beziehung zum äußern, reellen Daseyn. Daß endlich das Denken im oben angegebenen Sinne nur eine innere, das psychische Agens selbst betreffende Thätigkeit ist, leuchtet von selbst ein, da es ja nur in dem Reproduciren von Vorstellungen, in dem Verbinden derselben zu bestimmten Reihen oder zu neuen Vorstellungen und Begriffen, also in der Erzeugung rein psychischer Producte besteht. —

Auf Grund dieser Thatsachen wird die Frage zu entscheiden seyn, ob diese unterschiedlichen und doch relativ (principiell) gleichen Thätigkeitsweisen von Einem psychischen Agens oder von einer Mehrheit solcher Agentien ausgeübt werden, d. h. ob es nur Eine psychische Kraft giebt, die unter verschiedenen Bedingungen, in verschiedenen Zuständen, bei verschiedener Ein- und Mitwirkung andrer Kräfte, nur in formell verschiedenen Thätigkeitsweisen sich äußert, aber wesentlich dieselbe ist und bleibt, oder ob eine Mehrheit von psychischen Kräften (Seelen) anzunehmen ist. Die Lösung dieser Frage vom naturwissenschaftlichen Standpunkt behalten wir uns für einen zweiten Artikel vor.

Der Apparat des Willens.

Von Dr. E. Harleß, Prof. d. Physiologie in München.

Der angebornen Farbe der Entschließung
Wird des Gedankens Bläße angekränkelt.
Hamlet.

Nachdem das Band zwischen Philosophie und Naturforschung längst wieder geknüpft ist, bedarf es an sich keiner Entschuldigung, wenn ich als Physiologe die geneigten Leser dieser

Blätter mit einem Thema vertraut zu machen ſuche, welches an der Grenze der empiriſchen Forſchung liegt. Wenn ich gleichwol nicht umhin kann vorzubemerken, daß ich dazu durch die Aufforderung der ſehr verehrten Redaktion dieſer Zeitſchrift unmittelbar veranlaßt wurde, ſo geſchieht dies in Ermanglung der Perſonalkenntniß eines Leſerkreiſes, von welchem ich nicht von vorneherein vorausſetzen konnte, daß er in allen ſeinen Gliedern ſich mit gleicher Lebhaftigkeit für den phyſiologiſch-pſychologiſchen Mechanismus intereſſiren würde. Aus dem gleichen Grund werde ich es auch verſuchen, mein Thema von der Baſis allgemeinſter phyſiologiſcher Vorausſetzungen aus zu behandeln.

Die Schwierigkeit des Gedankens eines unmittelbaren gegenſeitigen Aufeinanderwirkens der geiſtigen und leiblichen Realelemente darf ich durch die Arbeiten Fichte's und Lotze's als gehoben betrachten. Es erübrigt ſomit nur die formellen Bedingungen darzulegen, unter welchen eine willkührliche Bewegung zu Stande kommt.

Bei Betrachtung der willkührlichen Bewegungen fällt ihrem Begriffe nach die der unwillkührlichen Bewegungen ſcheinbar ganz aus der Reihe; gleichwol aber muß dieſe den Ausgangspunkt jener bilden; denn ſo beſtimmt der Begriff einer willkührlichen Bewegung zu ſtehen ſcheint, ſo unbeſtimmt iſt er in der Wirklichkeit. Das Maaß der Freiheit einer Bewegung beſtimmen wir nicht nach einem äußerlichen Kriterium ihrer Form, ſondern durch die Vergleichung ihres Auftretens mit der Erkennbarkeit ihrer veranlaſſenden Urſache. Je inniger und ſelbſtverſtändlicher der Zuſammenhang beider ſcheint, deſto zuverläſſiger ſagen wir: „es konnte nicht anders geſchehen", und drängen damit jemehr den Gedanken an die Freiheit gegen den an die Nothwendigkeit. Den Druck der veranlaſſenden Urſache ſchätzen wir nach dem Maaßſtab unſerer eigenen Widerſtandsfähigkeit, und verlegen ihren Ausgangspunkt um ſo tiefer in das innerſte Weſen des Geiſtes, je weniger weit unſere Erkenntniß der Mittel reicht, durch welche nach mechaniſchen Geſetzen die Bewegung mit Nothwendigkeit erfolgt. Es iſt nicht ſchwer einem Kind die

Fäden und Drähte zu verbergen, mit welchen die Marionetten bewegt werden, und ihm die Puppen als willführlich sich bewegende Wesen vorzuführen, und heute noch glauben Viele an die willführlichen Bewegungen der Schwärmsporen und Samenfäden. Der Entscheid, ob frei oder nothwendig, hat also nie eine einfache objective Basis, sondern beruht auf Werthschätzung der Ursachen und Kenntniß der zur Handlung führenden geistigen und mechanischen Zwischenglieder.

Der gewöhnliche Wortbegriff setzt für die Freiheit der Bewegung die Unabhängigkeit ihres Ausgangspunktes von einem Zwang durch mechanische Zwischenwirkungen voraus: Erfolgt eine That durch den Zwang der Consequenz logischer oder ethischer Werthbestimmung, so bleibt sie darum doch eine freie. Das innere, subjective Kriterium bildet somit die Ueberzeugung, daß wir so oder ebensogut auch entgegengesetzt hätten handeln können, wenn wir der Veranlassung einen anderen, durch das innerste Wesen des Geistes selbst, also frei bestimmbaren Werth beigelegt hätten. Mit Recht verlangen wir für jede Handlung ein Motiv, wie für jedes actum überhaupt ein agens. Wir setzen bei der willführlichen Bewegung eine wenn auch noch so rasch verlaufende Kette untereinander nach den Gesetzen des vernünftigen Denkens verknüpfter Vorstellungen voraus, und verlangen als Beweis für die Willkühr: die Selbstständigkeit der Wahl in den Mitteln eine Absicht zu erreichen, wodurch der im Motiv liegenden Forderung Genüge gethan wird. Da nun jede Wahl eine Distinktion, jede Distinktion ein Wissen von Unterschieden und dieses selbst allgemein Bewußtseyn voraussetzt, so werden bewußte, zweckmäßige und willführliche Bewegungen als synonyme Begriffe häufig zusammengeworfen. Nun kann man sich aber zum Oeftesten überzeugen, daß viele Bewegungen ganz unbewußt auftreten, welche für den Beobachter den Schein der Zweckmäßigkeit an sich tragen, weil Ursache und Folge für seinen Gedankengang einen vernünftigen Zusammenhang zeigen. Wenn Jemand das Gleichgewicht verliert, und im Wanken den Arm ausstreckt um nicht auf die Nase zu fallen, so scheint das

ganz zweckmäßig, wenn er dabei mit heiler Haut davon kommt; wir zweifeln aber an der Zweckmäßigkeit, wenn er sich zwar nicht den Kopf, aber die Hand dabei verletzt, und wir werden das ganze Manöver vollkommen zweckwidrig finden, wenn wir überlegen, daß er ganz leicht das Gleichgewicht durch einen veränderten Schritt hätte wieder herstellen können, ohne weder auf die Hand, noch auf das Gesicht zu fallen. Wir sehen aus diesem einen Beispiel, daß bewußte wie unbewußte, willkührliche wie unwillkührliche Bewegungen den Schein der Zweckmäßigkeit haben können; daß willkührliche Bewegungen ebenso zweckmäßig als zweckwidrig seyn können, daß bewußte Bewegungen ebenso willkührlich als unwillkührlich seyn können.

Schätzt man nach der Zweckmäßigkeit die Freiheit des Handelns, so bedarf es nur geringer Ueberlegung um einzusehen, daß dies gerade der trüglichste Maaßstab ist, ja daß man consequenter Weise von der Zweckmäßigkeit auf die Unfreiheit schließen müßte. Denn von den innersten, der Voraussetzung nach freien Motiven des Geistes weiß der Beobachter am allerwenigsten; sind sie doch dem Subject selbst oft unklar genug! Der Beobachter vergleicht den Erfolg einer Handlung mit der ihm überhaupt erkennbaren Veranlassung; daß diese zuletzt immer eine entferntere äußerliche seyn wird, ist klar. Der Zweck wird am bestimmtesten erfüllt scheinen, und die Zweckmäßigkeit der Handlung in den weitesten Kreisen anerkannt werden, wenn die beachtete äußere Veranlassung ihrer Natur nach als eine solche angesehen wird, welche allgemein gültigen Schlüssen zufolge als Consequenz die wirklich ausgeführte Handlung mit sich bringt; wenn sich diese, wie man sagt, „von selbst versteht." Die aus der allgemeinsten geistigen und leiblichen Eigenschaft der Menschen entspringende Consequenz bestimmt die Zweckmäßigkeit der Handlung des Menschen. Freiheit im Handeln betrachten wir aber als ein Gut des Individuums. Aeußerung allgemein gültiger Consequenzen könnte also gerade umgekehrt viel mehr als ein Zeichen der Unfreiheit, denn als ein Zeichen der Freiheit aufgefaßt werden; und in der That würde der Materialismus eine sehr breite

Basis haben, wenn alle Menschen allerwärts allgemein zweckmäßig handelten. Daß sie aber unzweckmäßig handeln können, bezeugt ihre Freiheit; nie können wir die Zweckmäßigkeit für sich als Zeichen der Freiheit betrachten.

Die Freiheit des menschlichen Willens documentirt sich nicht durch die zweckmäßige Verknüpfung der Mittel, um der Forderung irgend einer Veranlassung allgemein befriedigendes Genüge zu thun, sondern in der Wahl der Zwecke, welche er erfüllen will. Die kunstreichsten Handlungen der Thiere sind nicht deswegen frei, weil sie überhaupt um eines erkennbaren Zweckes willen ausgeführt werden, wodurch sie sich im Gegentheil ihrer der Gattung allgemein gestellten Aufgabe gegenüber als individuell unfrei erweisen, sondern nur in ihren einzelnen Momenten, und zwar deswegen, weil ihnen eine Wahl zwischen den Mitteln bleibt, mit welchen sie zu dem stets gleichen Zweck gelangen. Der Trugschluß von der vermeintlichen oder erkennbaren Zweckmäßigkeit auf die Freiheit eines Willens, welcher nach ihrem Ideal handelt, hat in die Theorie der sogenannten Reflexbewegungen unsägliche Verwirrungen gebracht. Die Mittel, zwischen welchen zur Erreichung eines Zweckes gewählt werden kann, sind endlich und bei dem Menschen individuell beschränkt; in dieser Beziehung ist die Freiheit des Willens ebenfalls beschränkt. Die Wahl der Zwecke, welche sich mit den gebotenen Mitteln erreichen lassen, ist im Ganzen unendlich variabel, und die Freiheit des menschlichen Willens überhaupt sicher so ausgedehnt, als die Aufgabe des Menschengeschlechtes verlangt. —

Das ungetrübte Bewußtseyn bei der Ausführung einer Handlung macht den Menschen in praxi verantwortlich für die That. Es ist also von juridischem Standpunkt aus bewußte und willkührliche Handlung identisch. Da wir bis jetzt schon darauf hingedeutet haben, daß eine im Sinne irgend eines Zweckes ausgeführte Bewegung deshalb, weil wir ihre Zweckmäßigkeit anerkennen zu müssen glauben, noch nicht willkührlich zu seyn braucht, so sehen wir, daß es Bewegungen geben kann, welche eben wegen ihrer Zweckmäßigkeit aus einer bewußten Ueberle-

gung hervorzugehen scheinen können, ohne daß der Impuls für sie wirklich darin zu liegen braucht.

Ganz allgemein gültige Forderungen einer Veranlassung zu Handlungen überheben den Einzelnen der Verantwortung für sie, wenn die Mittel fehlen selbstständig die Forderung zurückzuweisen. Die Aeußerung des individuellen Willens besteht also sowohl in der selbstständigen Anregung zu einer Bewegung, als in der Zulassung einer nicht von ihm hervorgerufenen. Im letzteren Fall ist die Bewegung unwillkührlich, und erfolgt in Beziehung auf die Verkettung von Veranlassung und Folge unbewußt. Das Bewußtseyn bleibt dabei ein passiver Zuschauer. Es kann also vom Begriff des Gattungsbewußtseyns aus zweckmäßige und doch unwillkührliche und individuell unbewußte Bewegungen geben.

Mit dem intensivsten Eindruck der Willkühr sind deshalb die mit Bewußtseyn ausgeführten allgemein zweckwidrigen, oder zwecklosen, überhaupt „zufälligen Bewegungen" behaftet, wie wir sie fortan nennen wollen. Bei ihnen fällt für die Beobachtung jede Spur einer irgend wie bestimmenden äußeren, und dem Gattungsbewußtseyn verständlichen inneren Veranlassung weg und sie erscheinen ihr deshalb direkt aus dem innersten, selbstbestimmenden Impuls des Individuums hervorgegangen.

Von diesen zufälligen Bewegungen muß bei der Analyse der willkührlichen ausgegangen werden, man mag dem Willen den größten oder gar keinen Einfluß zuschreiben.

Ist nehmlich der Erfolg der äußeren Anregungen abhängig und allein abhängig von einer Punkt für Punkt innerhalb des Stofflichen fortschreitenden Bewegung, so kann die unendliche Mannichfaltigkeit im Erfolg einer einzelnen, als Motiv der Handlung betrachteten Anregung aus der gleichzeitigen Wirkung einer unendlich variabeln Zusammenstellung mit anderweitigen Anregungen betrachtet werden. Indem man aus der ganzen Summe solcher in einem Moment gegebenen Anregungen eine herausgreift, und diese aus irgend welchen Gründen für die motivirende

betrachtet, entsteht wegen der unendlichen Mannichfaltigkeit der Handlungsweisen verschiedener Individuen gegenüber der supponirten Anregung der Schein der Willkühr. Ebenso scheint eine freie Wahl deswegen gestattet, weil bei ein und demselben Individuum dieselbe als Motiv zur Handlung betrachtete äußere Anregung im Wiederholungsfall ganz andere Bewegungen veranlaßt als früher. Nach dieser Ansicht, welche die Freiheit des Willens leugnet, ist dessen Annahme daraus entstanden, daß man einseitig die einzelne sinnenfällige Anregung als constant, und den Effekt als variabel betrachtet hat, während in der Wirklichkeit letzterer immer nur variirt ist im Sinne der Variation der Anregung, welche sich aus der supponirten und der ganzen Summe anderweitiger, aber versteckter Anregungen gemeinschaftlich zusammensetzt.

Die außerordentlich große Anzahl von Uebergangsstellen und Verbindungswegen zwischen nervösen Apparaten, von welchen ein Theil die Erregungen von außen central leitet, während der andere die Folgen der Erregung nach außen auf die Bewegungsorgane überträgt, gestattet hiernach einen Abfluß der von außen kommenden Erschütterung nach allen erdenklichen Richtungen. Daß in den einzelnen Fällen aber doch nur bestimmte Handlungen erfolgen, hängt einerseits davon ab, daß gleichsam durch Gegenströme, welche von gleichzeitig erregten Punkten ausgehen, viele Bewegungen aufgehoben werden, also nur bestimmte Bewegungsformen zu Tage treten; daß ferner vorausgegangene Bewegungen in den Centralorganen, als Stöße gedacht, bestimmte Wege gangbarer gemacht haben, wenn sich die Gesammtform der Anregung häufiger wiederholte; daß endlich gewisse Residuen vorausgegangener Veränderungen im Gehirn als weitere Modificationen der äußeren, in einem Moment gegebenen Anregungen mitwirken. Da von dem Allen der Beobachter nichts erkennen kann, als vielleicht *eine* der vielen veranlassenden Ursachen, so muß ihm die ihr folgende Bewegung als willkührlich erscheinen, obwohl sie in der That ebenso zwangsmäßig auftritt wie die

Winkelstellung eines Waagebalkens bei einer bestimmten Differenz der aufgelegten Gewichte.

Hiernach wäre der Mensch ein nach dem Gesetz des Kräfteparallelogrammes auf seiner Lebensbahn fortgeschobener Mechanismus, ohne alle Verantwortlichkeit für sein Thun und Lassen.

Das in seiner praktischen Consequenz so widersinnige Theorem hätte auch bei Physiologen der exaktesten Richtung nicht so festen Fuß fassen können, wenn man nur eine Handhabe zu zeigen vermocht hätte, an welcher es dem an sich so gerne geglaubten „freien Willen" möglich wäre, einen vorliegenden Mechanismus (die nervösen Apparate) wirklich nach eigner Wahl zu benutzen. Unser Bewußtseyn sagt uns aber nichts über Form, Lage, Ort, Verbindung der einzelnen Elemente des Mechanismus, nichts von unseren Nerven und Muskeln überhaupt; der ganze Mechanismus ist für unser Bewußtseyn so gut wie gar nicht vorhanden, und wir sollen die Fähigkeit besitzen, auf ihn mit jener Präcision einzuwirken, welche wir an der Kunstfertigkeit des Menschen oft in so hohem Grad anstaunen? Was nützen alle schlagfertigen Mechanismen, aus welchen das Nervensystem zusammengesetzt seyn soll, für alle erdenkbaren Fälle gleichsam mit Tasten versehen, wenn man keine Ahnung hat, wo die Tasten liegen? Gewohnheit, Uebung, Gedächtniß — was nützt das Alles ohne Direktion für den Willen in jedem einzelnen Fall? Wir stehen vor einer Fabrik, wir sehen verschiedene Rohstoffe hineintragen, Produkte der verschiedensten Art herauskommen, hören vielleicht auch dann und wann ein Zischen und Schnarren, aber sehen nichts von der Maschine; was nützte es uns, hundertmal Wollsäcke hinein-, Tuchballen herausbefördern zu sehen, wenn wir nicht einmal wüßten, wo der Anfang der Umänderung des Rohstoffes in das Fabrikat durch die Maschine gemacht wird, und wo wir etwa die Wolle nur blindlings hinzuwerfen hätten, um sie als Tuchstreifen am anderen Ende wieder zu Gesicht zu bekommen.

Gerade so verhalten wir uns aber mit unserem Bewußtseyn der willkührlichen Handlung gegenüber. Wir gewahren den

Rohstoff der veranlassenden Anregung in Form einer empfundenen Vorstellung, und das Produkt der versteckten Fabrik in der Form der Vorstellung von der That. Das sollen die beiden einzigen Elemente seyn, mittelst deren der Wille den Mechanismus in seine Hand bekommt? Führt etwa die willkührlich erzeugte Vorstellung eines Reizes unmittelbar zur Bewegung, welche jener Reiz in Wirklichkeit einmal nach sich gezogen hatte? Wer hat ein so scharfes Gedächtniß, den veranlassenden Reiz mit allen anderen, in demselben Moment vorhandenen wirksamen, aber ganz vernachlässigten Nebenreizen zu reproduciren? Und wenn auch! Schließe ich wirklich krampfhaft fest die Augen, wenn ich mir noch so lebhaft das blendende Licht der Sonne bloß vorstelle? Man sieht: dieses *eine* Moment reicht nicht aus.

Vielleicht das andere? Ich reproducire willkührlich das Erinnerungsbild an eine recht einfache Bewegung, welche ich öfter schon ausgeführt habe; ich gebe dem Bild alle erdenkliche Klarheit und Bestimmtheit; es sey zum Beispiel das Bild der geballten Faust. Entsteht nun wirklich die Bewegung? Nein! Die Hand bleibt ausgestreckt, ruhig, bewegungslos. Jetzt *will* ich die Faust machen und in demselben Augenblick geschieht es, ohne daß ich weiß wie und wodurch.

Es wäre in der That auch schlimm, wenn unsere Vorstellungen alle als Bewegungsreize und alle Phantasiebilder von früher ausgeführten Bewegungen sofort in neue Bewegungen umschlügen; wir würden uns an unseren Vorstellungen sehr bald zu Tode gezappelt haben. Immer kehrt also wieder die alte Schwierigkeit für die Erklärung zurück, wie man für eine gewollte Bewegung am Bewegungsapparat den geeigneten Anknüpfungspunkt findet. Müßte man dafür Kenntnisse zu Hülfe nehmen, welche der feineren Anatomie des Nervensystems, ihrer Angaben über Faserverlauf und Verknüpfung entlehnt wären, so würde man bei der großen Unsicherheit, welche auf diesem ganzen Gebiet herrscht, nur eine sehr schwache Basis gewinnen. Glücklicher Weise kann aber das ganze feine Gefüge des Hirns und Rückenmarkes so seyn wie wir es uns gegenwärtig vorstel-

len, oder ganz anders — es leidet darunter das nicht, was ich im Folgenden vorzutragen gedenke, weil dabei überhaupt keine Stütze aus der feineren Anatomie, sondern blos aus der gewöhnlichen Erfahrung und den Resultaten absolut feststehender Experimente benutzt wird.

Der ganze Willensakt setzt sich für unser Bewußtseyn aus einzelnen Empfindungsmomenten zusammen. Ich empfinde, was mich zur That veranlaßt; ich empfinde, *was* ich will; ich empfinde, *daß* ich will. *Wie* die gewollte Bewegung effectuirt wird, fließt unter Intervention mechanischer Bedingungen unmittelbar aus den Vorgängen, welche jene Empfindungen veranlaßt hatten, und von deren vermittelnden Processen ich wiederum nichts inne werde. Wir wissen, daß unser Nervensystem aus einer unzählbaren Menge von Verbindungswegen besteht, auf welchen die organischen Grundlagen der Empfindungen mit den organischen Vermittlungsapparaten der Bewegungen in functionellen Zusammenhang gebracht sind. Vermöge dieses Zusammenhanges werden unausgesetzt Bewegungstendenzen angeregt, welche, auch ohne daß der Wille dabei betheiligt ist, zu wirklichen Bewegungen führen können, wenn die Combination der Anregungen geeignet und die Stärke ihrer Einwirkung nur groß genug ist. Stellenweise muß jener Zusammenhang inniger gedacht werden, weil der Ausschlag in Bewegung schwer oder gar nicht zu vermeiden ist, und er stellt dann in der That einen automatischen Mechanismus dar.

Man darf aber nicht annehmen, daß eine prästabilirte Verknüpfung solcher Mechanismen für die unzählige Menge zweckmäßiger Bewegungen vorhanden ist, deren Tasten gleichsam nur niedergedrückt zu werden brauchten, um sie in Gang zu setzen. Vielmehr werden die Bewegungen auch in ihren einzelnen Elementen deckende Ausdrücke für die Concurenz der in der Gesammtanregung gegebenen Elemente darstellen. Diese Elemente selbst sind aber nicht undenklich klein und einfach, sondern nur so weit organisch und unveränderlich gruppirt, daß sie zusammenfließende Empfindungs-Ganze und Bewegungs-Ganze darstel-

len. Wir betrachten sie also nur als Elemente in Beziehung auf die Apparate, welche nothwendig sind, um eine Empfindung oder Bewegung überhaupt veranlassen zu können. So haben die in einem Muskel verbreiteten Nervenfasern einen combinirten centralen Heerd, dessen Reizung eine Totalwirkung aller Fasern in dem Muskel veranlaßt, in Folge dessen er eben die zur Bewegung geforderte Verknüpfung seiner Gesammtmasse ausführen kann. Ebenso basirt eine einfache Ton- oder Farbe-Empfindung und dergl. auf einer organisch combinirten Veranlassung, deren letzte Elemente das Bewußtseyn nicht unmittelbar weiter auseinanderbreitet.

Mit solchen Knotenpunkten organischer Anordnungen und deren Verknüpfung vermag die Seele in eine zu willkührlichen Intensitätsgraden gesteigerte Wechselwirkung einzugehen. Indem dies allgemein gilt, ist damit ausgedrückt, daß der Wille den sensitiven wie motorischen Nervencentren gegenüber in gleicher Weise thätig seyn kann. Unter Willen verstehe ich die aus dem Wesen des Geistes heraus variable Intensität der Wechselwirkung seines eigenen Substrates mit dem der nervösen Centren. Den motorischen Centren gegenüber wird das gewöhnlich Willensäußerung genannt, den sensitiven Centren gegenüber heißt man es Aufmerksamkeit; beides ist aber identisch, und nur durch den terminus ad quem unterschieden.

Wir wissen, daß wir aus allen den gleichzeitig in uns veranlaßten Empfindungen willkührlich und momentan bald die eine, bald die andere bevorzugen können, so daß sie mit größerer Lebhaftigkeit vor unser Bewußtseyn tritt; und es bedarf dazu nicht eines Hin- und Herflatterns der Psyche, um sich gleichsam bald an dieser, bald an einer anderen Blume der immer neu aufsprießenden Empfindungsflora zu ergötzen. Hat man die dualistische Anschauung aufgegeben, und setzt voraus, daß die Seele da ist, wo sich Seelenthätigkeit äußert, so ist es einfach zu denken, wie ohne alles weitere Suchen die Intensität der Empfindung lokal durch den Willen gesteigert werden kann, sey es in dem Moment ihres Entstehens oder im Verlauf ihres Ab-

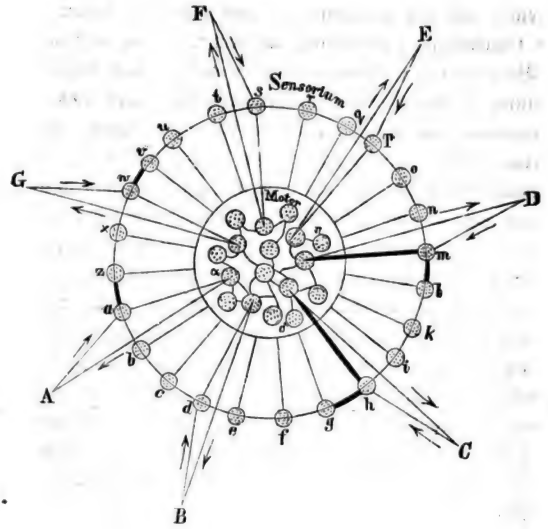
klingens, und wie überhaupt jede auch nicht von Außen veranlaßte Empfindung (Vorstellung) an dem Ort, wo sie durch äußere Veranlassungen primär hervorgerufen war, auch wieder Veranlassung zu tiefer greifender Wechselwirkung geben muß. Die solchergestalt willkührlich an einem Ort der centralen Nervenelemente gesteigerte Erregung in der Form, wie sie primär die bestimmte Empfindungsqualität erweckt hatte, soll nun aber jetzt aus den von da aus nach allen Richtungen hin sich zerstreuenden Wirkungen auf die Bewegungscentra den Weg finden, welcher schließlich zu einer ganz bestimmten Bewegungsform führt.

Könnten die motorischen Centra für sich etwas der Empfindung Analoges in dem Zustand des Geistigen veranlassen, so wäre wie für die Empfindung kein weiteres Zwischenglied zur Orientirung des Willens nothwendig. Da dies aber thatsächlich nicht der Fall ist, so hat man zuzusehen, wie sich aus dem Gang der Empfindungen der Wink für den Angriffspunkt des Willens auf der motorischen Seite des Nervenapparates herausentwickelt.

Zu dem Ende hat man aber den ganzen Gang zu verfolgen, auf welchem der Mensch endlich zum willkührlichen Gebrauch seiner Glieder gelangt. Denn wir wissen, daß dies nicht mit einemmal möglich wird, sondern daß wir dies erst lernen müssen. Lernen heißt hier aber nichts anderes, als allmähliches Orientiren in den dazu von der Natur gebotenen mechanischen Mitteln.

Um ein schnelleres Verständniß der Methode zu erzielen, nach welcher wir dies erreichen, habe ich das beifolgende Schema entworfen, welches uns nicht sowohl ein Bild von der wirklichen Anordnung in den nervösen Apparaten geben soll, als vielmehr eine rein fingirte Zusammenstellung der für die ganze Operation nothwendigen mechanischen Glieder.

Ich habe um das Centrum eine größere Gruppe motorischer Centralelemente gestellt, welche unter einander auf das Mannichfaltigste und Willkührlichste verbunden sind. Die innerste Kreisperipherie soll die Totalität dieser unter einander ver-



knüpften motoriſchen Elemente als ſolche darſtellen, von denen aus, im Gegenſatz zu einer anderen Gruppe von Elementen, direkt keine Empfindungen veranlaßt werden können. Auf die Peripherie des nächſten Kreiſes habe ich ein Syſtem ſolcher Elemente geſtellt, welche Empfindungen veranlaſſen können, welche zugleich unter ſich durch Stücke der Peripherie, und mit den Elementen des inneren Kreiſes durch die Radien in funktionelle Beziehung geſetzt ſind. Wir können für beide Gruppen den Namen motorium und sensorium beibehalten, dürfen uns aber nicht denken, daß dieſe punktförmig irgendwo im Nervenſyſtem zuſammengerückt ſind, ſondern daß ſie ſich überhaupt nur mit vielfacher Wiederholung innerhalb Gehirn und Rückenmark vorfinden.

Der äußerſte Kreis ſtellt uns die Endpunkte der individuellen Wirkſamkeit vor, von welchen aus Empfindungen angeregt,

und zu welchen hin von innen her Willensimpulse wirksam fortgeleitet werden, wie die Pfeile andeuten.

Von dem Verhältniß der Muskeln zu dem Skelet ist nur zu erwähnen, daß die Gliederbewegung von der Differenz antagonistisch einander entgegenwirkender Zugkräfte abhängig gemacht ist, wodurch bei aller Präcision und Geschwindigkeit der Bewegung doch immer eine große Weichheit gesichert, und jedes Zucken und Schnellen normal verhütet ist.

Sind nun bei der menschlichen Frucht Muskeln und Nerven so weit entwickelt, daß gewisse Aenderungen im Gleichgewicht der ihnen anvertrauten Kräfte zu wirklichen Bewegungen überhaupt führen, so entstehen solche Bewegungen, und zwar möglicher Weise durch verschiedene Veranlassungen.

Entweder es kann durch mechanische Wirkung von außen, oder durch veränderte Blutmischung von innen her, oder durch ruckweises Fortbilden einzelner Nervenparthien Störung in dem Gleichgewicht der Kräfte eintreten, und zwar entweder in denen der motorischen Elemente, oder in denen der sensoriellen. Im ersteren Fall entstehen dann sogenannte direkt angeregte Bewegungen, im zweiten Fall Bewegungen, welche durch die im Schema angedeutete radiäre Verknüpfung vermittelt sind, sogenannte Reflexbewegungen. Endlich aber kann die Seele gleichsam spielend auf verschiedene Elemente des motoriums wirken, wobei dann wohl willkührliche aber doch blos zufällige, d. h. um keines bestimmten Zweckes willen ausgeführte Bewegungen entstünden. Ich glaube, daß die letztere Art, also die zufällig vom Willen angeregten Bewegungen es in der weit aus größeren Anzahl von Fällen sind, welche in der ungeborenen Frucht angeregt werden; denn für Reflexbewegungen ist viel weniger Gelegenheit gegeben, da die Gleichmäßigkeit der äußeren Bedingungen schon um des normalen Wachsens willen in der Umgebung der Frucht möglichst groß gemacht ist. Das Spiel der Kinder hat in pädagogischer Beziehung eine anerkannt große Bedeutung; das Spiel des Geistes mit den motorischen Apparaten seines Ner-

venſyſtems eine nicht geringere. Sehr bald nach der Geburt kann man an dem Kind eine Fortſetzung dieſes Spieles wahrnehmen, und wer Acht hat, kann häufig genug ſehen, wie es ſeine Bewegungen in der Wiege ſyſtematiſch einübt.

Wie dem nun aber immer ſeyn mag: wird aus irgend welcher Urſache die Bewegungsform A im Schema hervorgerufen, ſo iſt eine unausbleibliche Folge, daß der Akt der Bewegung eine Empfindung veranlaßt; dieſe Empfindung a muß genau die Form haben, als wenn ſie durch die direkte Wechſelwirkung von α mit a entſtanden, oder als wenn der Impuls für die Bewegung direkt von α ausgegangen wäre. Denn geſchieht das letztere, ſo entſteht wirklich das Empfindungsbild a; dieſes entſteht aber auch, wenn bei einer irgend beliebigen Combination der Erregungen in a — z, verbunden mit einer beliebigen Combination im Motorium, als Reſultante eben jener Effekt A herbeigeführt worden war.

Wir wollen nun einen beliebigen reſultirenden Zuſtand in dem sensorium und einen ebenſo beliebigen reſultirenden Zuſtand in dem motorium annehmen, weiter vorausſetzen, es würde an irgend einem Punkt, z. B. f, das Gleichgewicht geſtört: es entſtünde hier eine Empfindung; vermöge der funktionellen, aber rein mechaniſchen Verknüpfung beider Gruppen centraler Elemente entſtünde die zufällige Bewegung B. In Folge deſſen entſteht in d eine allein von der Bewegungsform B abhängige Empfindung. Für das Bewußtſeyn liegt alſo jetzt das Empfindungsbild der veranlaſſenden Urſache in f, das Empfindungsbild der effektuirten Bewegung in d. Beide Bilder befinden ſich alſo an verſchiedenen, möglicher Weiſe ſehr weit von einander entfernten Punkten. Von f aus iſt immer nur ein Rapport mit der Geſammtgruppe des motorium, eigentlich in gleichem Maaß mit jedem einzelnen ſeiner Elemente, geboten; von f geht kein beſtimmt vorgezeichneter Weg nach δ, dem Ausgangspunkt für die Bewegung B. Die lebhafteſte Reproduktion des Empfindungsbildes f kann alſo für ſich noch nicht willkührlich B zum

zweitenmal hervorrufen, wenn der Wille nicht erst auf δ im motorium gelenkt worden ist.

Ehe wir jetzt weiter gehen, und den Werth des Bewegungsbildes oder richtiger Effektsbildes welches von d aus veraulaßt wird, für die willkührliche Handlung zu bestimmen suchen, ist einer vollkommen gesicherten, einfachen Thatsache aus dem Gebiet der experimentellen Physiologie Erwähnung zu thun. Hat man bei einem Thier oder bei dem Menschen irgend wie den Willenseinfluß künstlich aufgehoben, so entstehen auf äußere Reize bekanntlich so genannte Reflexbewegungen. Diese sind bedingt von der Punkt für Punkt fortschreitenden Innervation, welche vom Reiz eingeleitet wurde, und sich auf der Bahn der sensitiven Nerven durch centrale Gruppen nach dem Gebiet der motorischen Nerven fortpflanzt. Dadurch entsteht eine von der Quantität, Qualität und Oertlichkeit des Reizes streng abhängige Bewegungsform.

Von allen Eigenthümlichkeiten dieser Reflexbewegungen müssen wir hier nur Eine hervorheben. Wird ein möglichst leiser Reiz an einer Zehe angebracht, so entsteht eine auf diese Zehe beschränkte Bewegung. Reizt man in ähnlicher Weise die Haut des Bauches, so bleibt die Reflexbewegung auf die Bauchdecken beschränkt; kurz also: Ort des Reizes und Ort der Bewegung fällt dabei sehr genau zusammen. Dies setzt voraus, daß die centrale Verknüpfung von sensiblen und motorischen Nervenelementen für die einzelnen anatomischen Lokalitäten am innigsten ist. In unserem Schema ist dies durch die Linie a α, oder d δ ꝛc. angedeutet. Von dieser unumstößlichen Thatsache aus können wir jetzt in unserer Betrachtung weiter gehen.

Zwischen den Punkten a und α besteht eine derartige Relation, daß immer von dem Empfindungsganzen (a) aus mit großer Leichtigkeit ein Bewegungsganzes A angeregt wird. Die Leichtigkeit, mit welcher dies geschieht, ist aber keine unbegrenzte, d. h. es gehört immer eine gewisse Intensität der Erregung dazu, um den Durchgang durch α nach A zu erzwingen, um also die Bewegung wirklich zu effektuiren. Da weiter alle neueren Un-

terſuchungen gezeigt haben, daß es im Nervenſyſtem keine ſpecifiſch einſeitige Leitung giebt, ſo muß auch die Verbindungsbrücke zwiſchen α und a doppelſinniger Leitung fähig ſeyn: es kann alſo auch durch die primitive Erregung von α aus eine Erregung in a eingeleitet werden, ohne daß es zur wirklichen Ausführung der Bewegung A kommt.

Durch das Spiel des Willens mit den motoriſchen Centren entſtehen bei der Frucht und bei dem Neugeborenen die verſchiedenſten zufälligen Bewegungen (z. B. A B C D ꝛc.). Jede ſolche Bewegung erzeugt ein Empfindungsbild der Bewegung (ein Effektbild) a d h m p s w. Die Erregung eines motoriſchen Centralelementes bringt, wenn ſie ſchwach wirkt, ein ganz dumpfes Bewegungsbild durch den Rapport zwiſchen α und a, oder d und δ ꝛc. hervor; wirkt ſie ſtärker, ſo entſtehen leiſe, äußerlich vielleicht gar nicht bemerkbare Bewegungen auf dem direkten Weg, z. B. von α nach A; dadurch wird aber das Bewegungsbild ſchon ſchärfer, und iſt von intenſiverer Empfindung begleitet; wirkt die Erregung mit voller Kraft, ſo entſteht ſofort von α aus die Bewegung A, und ihr Auftreten kann ſo raſch und ſo heftig auf die Empfindungsnerven zurückwirken, daß die Empfindung bei der Entſtehung des Effektbildes eine bis zum Schrecken geſteigerte Intenſität zu gewinnen vermag. Je öfter ſich der gleiche Vorgang wiederholt, je öfter eine Bewegung ausgeführt wird, deſto breiter und gangbarer wird gleichſam die Straße zwiſchen a und α. Ich habe dies im Schema durch verſchieden dick gezogene Radien auszudrücken geſucht. Das iſt ebenfalls keine Fiction! Wer einmal den Gefäßreichthum der grauen Subſtanz geſehen hat, wer von dem Satz ubi irritatio, ibi afluxus durch Tauſende von Analogien überzeugt iſt, wer mit uns die Folge der Willensthätigkeit als eine irritatio anſieht, wer endlich die wichtigen Folgen jenes afluxus des Blutes und der Säfte auf Ernährung und damit auf Functionsfähigkeit eines organiſchen Gebildes durchſchaut hat, wird begreifen können, daß in Folge häufig wiederholter Wechſelwirkung zwiſchen a und α immer kleinere und kleinere Aenderungen des Gleichgewichts-

zustandes, d. h. immer schwächere Impulse ausreichen werden, die Erregung vom einen Punkt auf den anderen zu übertragen. Damit steigert sich die Lebhaftigkeit der Empfindung, welche das willkührlich hervorgerufene Erinnerungsbild begleitet, damit steigert sich die Leichtigkeit, mit welcher das Erinnerungsbild auf den motorischen Heerd der zugehörigen Bewegung influirt; allein bei aller Lebhaftigkeit des Effektbildes entsteht noch keine willkührliche, höchstens eine unwillkührliche, vielleicht selbst gegen unseren Willen auftretende Bewegung.

Aber auch alle Intensität des Willens für sich macht keine Bewegung. Ich mag zehnmal mit aller Macht rufen: „ich will! ich will!“ und damit meine Willenskraft bis zum äußersten Maaß aufstacheln — es erfolgt keine willkührliche Bewegung. Soll mein Wille etwas bewirken, so muß ich wissen *was* ich will; außerdem entsteht nichts als höchstens ein Spiel vollkommen zufälliger, eigentlich willenloser Bewegungen, wie sie einen Theil der Geberden allerdings bedeutungsvoll begleiten.

Eine intensive Empfindung des Effektbildes ist also allerdings das primäre und unerläßliche Erforderniß für die Ausführung einer willkührlichen Bewegung, aber sie ist nicht das vollkommen Effektuirende dabei.

Man versuche sich einen Buchstaben zu denken: man wird, wenn man dies thut, ein Effektbild des lautgesprochenen Buchstaben hervorrufen. Dieses Effektbild setzt sich zusammen aus der akustischen Wirkung des Lautes und Bewegungserinnerungen an Vorgänge im phonetischen Apparat, so weit von ihm aus klare Bewegungsbilder erzeugt werden können. Je höher man die Empfindung des Effektbildes durch die Aufmerksamkeit steigert, desto bestimmter fühlt man kleine Bewegungen, oder Bewegungsantriebe an Trommelfell, Kehlkopf, Zunge ꝛc. Man kann deutlich verfolgen, wie sich die Schärfe des Effektbildes steigert durch die Rückwirkung jener allerleisesten Bewegungen, weil ja jetzt das Hin- und Herwogen der Erregung zwischen motorischen und sensiblen Centren immer lebhafter wird. Dieser Vorgang ist es, durch welchen die Seele orientirt wird, und er-

fährt, gegen welchen Punkt der motoriſchen Centra ſie ihre Thätigkeit richten muß, um, „wenn ſie will", den Buchſtaben wirklich laut auszuſprechen.

In tauſend Fällen kann man den eben geſchilderten Vorgang in ſich verfolgen, in allen jenen Fällen nehmlich, in welchen es uns auf eine möglichſt präciſe Ausführung der Bewegung ankommt; beim Billardſpiel, dem Kegelſchieben, dem Gehen auf gefährlichen Wegen und dergl. Dieſes, ich möchte ſagen innerliche Taſten, wobei zuerſt durch die Anregung der motoriſchen Centra mit dem Effektbild (um es kurz ſo auszudrücken) ganz leiſe Bewegungen und Bewegungstriebe hervorgerufen werden, welche ſofort Bewegungsbilder erzeugen, deren Umriſſe mit dem beabſichtigten Effektbild verglichen und ſo lange durch Suchen in den motoriſchen Apparaten geändert werden, bis ſie mit denen des Effektbildes zuſammenfallen. „Erſt wenn dieſes geſchehen iſt, erfolgt die Wirkung des Willens auf die centralen motoriſchen Punkte, um die Bewegung auszuführen; in demſelben Moment empfinden wir auch, daß wir gewollt haben. Das irritamentum des Willens empfinden wir aber nicht unter Vermittlung der motoriſchen Centra; denn dieſe können überhaupt für ſich keine Empfindung veranlaſſen. Die Empfindung, daß wir gewollt haben, entſteht vielmehr aus dem jetzt kräftigen Rückſchlag gegen den Ort, von dem aus das Effektbild veranlaßt worden, und aus der gleichzeitig damit zuſammenfallenden Empfindung, welche die wirkliche Ausführung der Bewegung erzeugt.

Dreſſur und Uebung beruht auf der Verbeſſerung der Leitungsgüte jener Brücken, welche in unſerem Schema zwiſchen a und α ꝛc. liegen; und kann denkbarer Weiſe auch durch anatomiſche Hülfsmittel, d. h. durch Gewebsbildung oder Gewebsveränderung in Beziehung auf Miſchung und Volum unterſtützt werden. Die Folge davon wird die ſeyn, daß ſchon blaſſe oder unvollkommen bewußte Effektbilder den Willen im motoriſchen Centrum präcis orientiren, daß über jenem Zwiſchenvorgang, welchen wir oben mit „Hin- und Her-Taſten" verglichen haben,

eine absolut unbemerkbare Zeit verstreicht. Man weiß, wir können die Uebung verlieren; wir können sie wieder gewinnen durch einen ganz neuen Anfang jener Orientirungsversuche; wir können uns aber z. B. in vorgerückterem Alter vielleicht auch vergebens bemühen, uns einstige Fertigkeiten wieder auf's Neue anzueignen. Abnahme des Gedächtnisses, Abnahme in der Schärfe des Effektbildes, wesentlich aber Abschwächung in der überhaupt noch gestatteten und nicht mehr zu verbessernden Wechselwirkung zwischen motorischen und sensoriellen Centren kann die Ursache davon seyn.

Wir haben bis jetzt den Ausgangspunkt einer willkührlichen Bewegung in den Geist verlegt gedacht, wobei durch die Aufmerksamkeit auf den Ort, von welchem aus ein Effektbild veranlaßt werden kann, ein irritamentum hervorgerufen wurde. Wenn wir jetzt zu denjenigen Bewegungen übergehen, welche durch äußere Veranlassungen entstehen, so müssen wir bemerken, daß wir bis jetzt „Effekt" gleichgesetzt dachten irgend einer schon mehr combinirten, in irgend welcher Beziehung vielleicht zweckmäßigen Bewegung.

Es träfe z. B. ein äußerer Reiz so auf unsere empfindenden Nerven, daß in Folge der bis zu c fortgepflanzten Erregung ein Empfindungsbild vor die Seele träte. Dieses repräsentirt aber keine Vorstellung eines Effektes, wie etwa d oder a, sondern vielleicht nur die eines hell erleuchteten Gegenstandes außer uns. Vermöge der allgemein gültigen, nach allen Richtungen hin ausgebreiteten Verknüpfung von sensoriellen und motorischen Centren ist es möglich, daß ohne weiteres Zuthun des Willens, ja selbst ihm entgegen, irgend eine Bewegung entsteht. Je nach dem Zustand des motorium, je nach der innigeren Beziehung zu dieser oder jener centralen motorischen Gruppe wird die Bewegung mehr den Charakter reiner Zufälligkeit, oder einer erkennbaren Beziehung zur veranlassenden Ursache zeigen. Der Erfolg der Reizung kann aber durchaus kein ganz constanter seyn. Trifft die äußere Erregung schließlich auf den Punkt d, oder a, oder h, so wird wegen der ganz bestimmt vorgezeichneten

Verbindungsbrücke zwiſchen a und α ꝛc. ausnahmslos der beſtimmte und complicirtere Effekt A B C ꝛc. veranlaßt, möglicher Weiſe ganz ohne Mithülfe des Willens, und erſcheint um ſo leichter und bei geringfügiger äußerer Veranlaſſung, wenn, um bildlich zu reden, der Weg zum motoriſchen Centrum, wie bei h, breiter iſt, als wo anders.

Geſetzt nun, es erfolgt nach Erregung von c irgend eine Bewegung, bei welcher ſich das Bewußtſeyn nur als paſſiver Zuſchauer verhält, alſo unwillkührlich oder zufällig, ſo wird das Kind durch die darauf folgenden neuen Empfindungen nach und nach von der Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit der Bewegung überzeugt, anfänglich natürlich nur in Beziehung auf ihre Veranlaſſung angenehmer oder unangenehmer Empfindungen. Spielend lernt es zugleich Bewegungen ausführen, welche ſolche verhüten, die unangenehme Empfindungen erwecken. Es ſey z. B. A eine Bewegung, welche durch ihren Effekt unter Vermittlung von b ein unangenehmes Gefühl hervorruft. Man ſey nun bereits ſo weit im Bereich disponibler Bewegungsmittel orientirt, daß man ſich bewußt bleibt, es verhüte die Bewegung B das unangenehme Gefühl dadurch, daß es den Bewegungseffekt A entweder gar nicht zuſtandekommen läßt, oder ihn entſprechend modificirt. Der äußere Impuls wirke jetzt auf a; es entſteht dadurch ein Effektbild, deſſen unangenehme Folgen man kennt. Die in den Peripheriestücken angedeutete Verbindung zwiſchen a und d wird dem kein Hinderniß in den Weg legen, ſofort die Erregung von jenem auf dieſen Punkt zu übertragen. Damit iſt, je häufiger zwiſchen d und δ bereits eine Wechſelwirkung eingeleitet war, um ſo raſcher und ſicherer die Orientirung im motoriſchen Centrum hergeſtellt, um dem äußeren Bewegungsimpuls eine andere als die urſprünglich durch die Verbindung von a und α geforderte Folge zu geben. Wegen der verſchiedenen Leitungsgüte auf den Verbindungswegen der motoriſchen und ſenſoriellen Centren kann es nun kommen, daß bei heftigen äußeren Impulſen die Abwehr der gefürchteten Folge oder Bewegung mehr oder weniger unvollkommen bleibt, und

so entstehen so häufig jene unzweckmäßigen Bewegungen, durch welche wir uns gegen unseren Willen Schaden zufügen, jene „Unschicklichkeiten", wie sie bei Kindern, bei Ausführung noch nicht gehörig eingeübter Bewegungen u. dgl. vorkommen.

Um mit sicherem Takt und zweckmäßig handeln zu können, ist es nothwendig, mit großer Raschheit und Präcision das Effektbild zu reproduciren, welches mit dem Empfindungsbild der veranlassenden Ursache in dem den Zwecken entsprechenden Verhältniß steht. Je häufiger dieselbe veranlassende Ursache wiederkehrt, welche allgemeinen Zweckbegriffen zufolge bestimmte Bewegungen verlangt, und demgemäß auch die geeigneten Effektbilder erzeugt, desto breiter und gangbarer wird auch auf dem sensoriellen Gebiet die Verbindungsbrücke, wie ich dies an einzelnen Peripheriestücken zu versinnlichen gesucht habe. Je lockerer dieser Verband ist, desto häufiger wird es kommen, daß von dem primär erregten Punkt aus Stellen erreicht werden, an welchen ungeeignete Bewegungsbilder auftauchen. Je stärker der äußere Impuls ist, und je größer die Neigung des Willens in einer gegebenen Situation überhaupt nur Etwas zu thun, desto leichter werden die beabsichtigten Bewegungen unkorrekt ausgeführt, wegen ihrer Vermischung mit zufälligen Bewegungen, oder ganz und gar unzweckmäßig für diese Situation. So entstehen die oft lächerlichen Bewegungen in der Verlegenheit, Zerstreutheit ꝛc.

Da wir nicht anstehen dürfen anzunehmen, daß die Leichtigkeit, mit welcher sowohl z. B. z mit a, als a mit α in Wechselwirkung treten können, wesentlich auch bedingt ist durch allmählich sich mehr ausbildende organische Hülfsmittel, wie etwa der Muskel kräftiger wird durch Uebung, so läßt es sich leicht erklären, wie auch an geköpften Thieren in Folge äußerer Reize Bewegungen auftreten können, welche mit zweckmäßigen und willkührlichen des unversehrten Thieres die größte Aehnlichkeit haben. Dazu braucht man dann keine Theilbarkeit der Seele, noch untergeordnete sonst unter einer dominirenden Seelenmonade stehende Untergeister anzunehmen, weil ja die im Schema versinn-

lichte Anordnung in tausenden von Querschnitten des centralen Nervensystems sich wiederholt, und unserer Voraussetzung nach die Seele da ist, wo sie sich äußert. Ebenso wenig ist aber auch anzunehmen, daß allenthalben unveränderliche, schlagfertige Mechanismen zur Ausführung bestimmter, complicirterer Bewegungen vorhanden seyn müßten.

Verfolgen wir schließlich noch die Bewegungen der Thiere. Sie besitzen denselben nervösen Apparat; sie besitzen notorisch Gedächtniß, also die Fähigkeit Empfindungs- und Effektbilder hervorzurufen; sie sind der Dressur fähig, und dadurch zunächst fremdem Willen unterthan, was aber nicht möglich ist, ohne eigenen Willen. Haben sie aber Willen, so müssen sie sich genau auf dieselbe Weise wie der Mensch in ihrem motorischen Centrum orientiren. Was bei dem Menschen selbstgewählter Zweck macht, thut bei dem dressirten Thier das Erinnerungsbild des Peitschenhiebes. Aus eigener Wahl kommt das Thier nicht über die Bewegungstendenzen zum Zweck seiner Erhaltung und Fortpflanzung hinaus; und dem entsprechend werden gewisse Verbindungswege zwischen z und a, und a und α in unserem Schema von Haus aus schon besser gebnet seyn, in Folge dessen das Thier ohne lange Lehrzeit seine Instinkthandlungen auszuüben versteht, ohne daß eine größere Unfreiheit in den Bewegungs*möglichkeiten* liegt. Denken wir uns aber alle Bewegungen von A bis G nur im Dienst eines sehr engen Kreises von Zwecken, so wird uns die Lebensweise des Thieres im Ganzen sehr einförmig erscheinen, wenn auch der Reichthum der einzelnen Bewegungen nicht kleiner ist als bei dem Menschen.

In dieser ganzen Deduktion habe ich mir keine einzige Fiktion erlaubt, um eine Lücke unserer Detailkenntnisse auszufüllen, ich habe von den letzteren kein einziges Moment benutzt, welches je umgestoßen werden könnte, ich habe keine irgendwie zu beanstandende Verbindungsweise zwischen Psychischem und Somatischem postulirt, und hoffe jetzt einen bisher ganz dunkel gebliebenen physisch-psychischen Mechanismus mit bleibender Klarheit aufgedeckt zu haben. Mein Verdienst ist es keineswegs,

die einzelnen Momente des ganzen Herganges erst an's Licht gezogen zu haben; aber weder die Betonung des Empfindungsbildes für sich, noch die des Effektbildes, noch die der geordneten Verbindung gewisser centraler Nervengruppen konnte das Geheimniß aufdecken, wie wir uns in einem Apparat von motorischen Centren zurecht finden, deren Thätigkeit für sich unfähig ist, Empfindungen zu veranlassen, also unfähig einen dazu absolut geforderten Zustand unseres Geistes bewußt werden zu lassen.

Möge das Anziehende des Geheimnisses, welches Jeder sich selbst ist, dazu beitragen, diesem vereinzelten Capitel einer physiologischen Psychologie auch von höherem als dem physiologischen Standpunkt herab Aufmerksamkeit zu schenken.

Die Principien der Philosophie Fr. v. Baader's und E. A. v. Schaden's.

Von Th. Culmann.

Zweite Hälfte.

Die Mängel der Philosophie Baader's, die wir am Schluß der ersten Hälfte unsrer Abhandlung hervorhoben, erfordern eine weitere Entwicklung dieser Wissenschaft. Es wird die Philosophie der Zukunft auf den Bahnen, die Schelling und Baader betreten haben, weiter schreiten. Sie wird sich die modernen Bewußtseynsphilosophien, zu denen Cartesius den Anstoß gab, nicht sowohl zu Wegweisern, wie zu Warnungstafeln für den Versuch dienen lassen, vom Denken, vom idealen Pol, ausgehend, zum Seyn und zu einem philosophischen Weltsysteme zu gelangen. Sie wird vielmehr an der Hand der antiken Philosophie, zwar nicht das Wasser, auch nicht das Feuer, auch nicht die Luft, auch nicht mit Plato den Raum als objectiven Seynsgrund, wohl aber die Ausdehnung zum Ausgangspunkt wählen; von diesem aus, dialektisch weiterschreitend, zum bewußten, persönlichen Geist aufsteigen. Als solche wird sich diese Zukunftsphilosophie als die Wahrheit der alten wie der neueren Philo-

sophie erweisen. Der alten, insofern sie mit dieser vom Seyn ausgeht; der neuern, insofern sie vom Seyn nur ausging, um den bewußten persönlichen Geist und Gott zu finden, der als denkender Herr und Schöpfer des Weltalls an der Spitze des Systems steht. Es ist uns um so leichter von dieser Zukunftsphilosophie zu weissagen, als dieselbe bereits verwirklicht vorliegt, in dem Systeme unsers früh verewigten Meisters E. A. v. Schaden. Hier ist das Geforderte geleistet und das Mangelhafte der Philosophie Baader's wie Schelling's vermieden.

Bei der Darstellung der Principien seines Systems wurden theils gedruckte Schriften des Meisters, theils nachgeschriebene Collegienhefte benutzt. Was aus beiden Quellen hierher gehörte, suchten wir mit möglichster Treue zusammenzudrängen und verweisen den Leser, der ausführlichere Motivirung verlangt, auf die Druckschriften *).

Schaden stellt an die Spitze seines Systems durchaus nicht das unmittelbar gewisse Axiom des Bewußtseyns. Obgleich dasselbe eine unläugbare Thatsache ist, so kann es doch deshalb nicht als Ausgangspunkt gewählt werden, weil es bereits complicirter und schwer erklärbarer Natur ist und ferner die Geschichte der Philosophie gelehrt hat, daß auf diesem Wege keine befriedigenden Resultate erzielt werden können. Das einzig andere, eben so gewisse, zugleich aber auch völlig einfache und unmittelbare Axiom ist das Seyn, wie es für unsere sinnliche Wahrnehmung als reine nackte Thatsache vorliegt. Die Geschichte dieses dem Denken entgegengesetzten realen Pols liefert nun Schaden, indem er auf die Grundeigenschaft des Seyns zurückgeht, dieselbe auf dialektischem Wege bis zu dem Punkte verfolgt, wo

*) „Ueber den Gegensatz des theistischen und pantheistischen Standpunktes." Ein Sendschreiben an Herrn Doctor Ludwig Feuerbach. Erlangen, Bläsing, 1848. Ferner: „Ueber die Hauptfrage der Psychologie." Erlangen, Bläsing, 1849. Endlich: Vorlesungen über akademisches Leben und Studium. Marburg und Leipzig, Elwert'sche Universitätsbuchhandlung, 1845; hier vor allem die Vorlesungen über die Disciplinen der Philosophie und Metaphysik.

dieses Seyn, mag man es auch so roh und mechanisch denken, wie „Sand und Kiesel", zu einem selbstbewußten persönlichen Herrn und Schöpfer der Welt sich umsetzt.

Als constitutive Eigenschaft des Seyns bezeichnet v. Schaden die Ausdehnung. Alle andern Eigenschaften des Seyns, Elastizität, Dichtigkeit, Adhäsion, Gestalt, Farbe, Ton sind Modificationen in der Ausdehnung und werden von dieser eingeschlossen, nicht aber umgekehrt. Diese Ausdehnung darf jedoch nicht als etwas rein Passives gefaßt werden. Denn einerseits beweist der Widerstand, den die Ausdehnung oder das Ausgedehnte allem entgegensetzt, das seinen Raum occupiren will, die Anwesenheit einer activ hinaus wirkenden Kraft; andererseits verdankt das Ausgedehnte seine Entstehung nichts anderm als der That des Ausdehnens; diese That aber ist eine höchst positive Kraftäußerung. Würde diese Kraft je aufhören in dem Ausgedehnten wirksam zu seyn, so müßte nach dem Grundsatz, daß alles nur durch die Kraft fortbesteht, durch die es geworden ist, das Ausgedehnte sogleich in sich erschlafft zusammensinken und die Ausdehnung selbst zu Ende seyn. Die Ausdehnung also, die ebensowohl als ausgedehnt wie fort und fort sich ausdehnend gefaßt werden muß, kann nicht gedacht werden ohne ein hinter ihr wirkendes Princip der Kraft, ohne unerschöpfliche Potenz zur Ausdehnung. Es ist somit das Seyn oder die Ausdehnung nichts anders als der Trieb, sich als Ausgedehntes setzen zu wollen, ein blinder rücksichtsloser Drang, kraft eines in ihm verborgenen Vermögens ohne Schranke, wie in das Unendliche von sich selbst hinweggehen zu wollen. „Demnach darf das Seyn nicht mehr als eine Anhäufung fester, elastischer oder nichtelastischer, Atome, nicht mehr als eine todte Masse, als ein stupides Gewordenseyn aufgefaßt werden, sondern es ist vielmehr eine fortgesetzt thätige Kraft, in letzter Instanz kein Stoff, aber eine wirksame, in eine Richtung versenkte Tendenz, ein mächtiger, unwiderstehlicher Hauch, von dem man nicht weiß, von wannen er kommt, noch wohin er fährt."

Zur Beantwortung der Frage nun, woher diese blinde

Ausdehnungsgewalt stammt, oder was der Ausdehnung, dem Seyn, dem Letzten, was angenommen werden kann, als noch Letzteres zu Grunde liegt, könnte sich die Philosophie für incompetent erklären, ohne deshalb ihren Charakter als Philosophie nothwendig zu verlieren. Denn wenn sie schon hinter alles zu kommen sucht, so hört sie deshalb nicht auf, menschliche und deshalb menschlich beschränkte Wissenschaft zu seyn. Greift sie auch hinter die Axiome aller anderen Wissenschaften zurück, so ist sie deshalb noch nicht verpflichtet, auch hinter ihr eigenes Axiom zurückzugehen. Denn als menschliche Wissenschaft ist sie ebensowohl berechtigt wie genöthigt, von einem allgemein zugestandenen Axiom auszugehen. Ein solches ist das Seyn. Gelangt sie nun durch consequente logische Entwicklung von hier aus zu dem absolut genügenden Erklärungsgrunde alles Existirenden, so hat sie ihre Aufgabe gelöst. Versucht sie indessen dennoch auf jene Frage Rücksicht zu nehmen, so wird selbst ein mißlungener Versuch ihren Werth als Philosophie auch nicht im geringsten beeinträchtigen.

Es versteht sich nun von selbst, daß, um den Ursprung des Seyns zu erklären, nicht auf Gott recurrirt werden darf. Denn von ihm weiß die Untersuchung an dieser Stelle noch nichts; er muß erst noch gefunden werden. Hinter dem Seyn kann consequenter Weise nichts andres liegen, als das, was nach Wegnahme desselben übrig bleibt. Und dieses ist das Nichts; die absolute Lücke des Seyns, das was ist unter der Voraussetzung, daß das Seyn da war. Als solche Lücke und Leere ist dieses Nichts das non ens reale und wohl zu unterscheiden von dem non ens logicum. Ersteres ist die conträre, letzteres die contradictorische Negation des Seyns. Das contradictorische Nichts entsteht dort, wo das Seyn oder ein Seyendes absolut negirt und von demselben ausgesagt wird, daß es gar nicht existirt, daß es ein Undenkbares, ein Unding sey, etwas, das gar keine Bezüglichkeit zum Seyn habe. Hier ist alles zu Ende; von solchem Nichts gilt: aus Nichts wird Nichts. Das conträre Nichts dagegen entspringt dort, wo das Seyn oder ein Seyen-

des in der Weiſe negirt wird, daß etwas Anderes an ſeine Stelle tritt. Dies iſt hier der Fall. Das Seyn, die Ausdehnung, dachten wir aufhoben und weggenommen; das Reſtirende war das reale Nichts, das nur durch ſeine Bezüglichkeit zu dem vor ihm dageweſenen Seyn exiſtent geworden iſt. Als ſolches aber hat das reale Nichts Exiſtenz und wenn auch nicht das volle Seyn, ſo doch wenigſtens ein Minimum des Seyns. Betrachte ich es auch nur als die leere Stätte des vor ihm dageweſenen Seyns, ſo iſt es wenigſtens die Möglichkeit, daß das Seyn hier Platz greife, als ſolche Möglichkeit aber immerhin ein Minimum des Seyns. Da nun das Seyn, der Annahme zufolge Ausdehnung iſt, ſo iſt ein Minimum von Seyn auch ein Minimum von Ausdehnung. Dies Minimum von Ausdehnung dehnt ſich ſeinem Begriffe gemäß aus und da es hinter dem ewigen und vor allem ſeyenden Seyn liegt und ſomit ewiger als dieſes Seyn ſelbſt iſt, ſo muß es im Laufe der Ewigkeiten von einem Minimum des Seyns zu einem Maximum des Seyns übergegangen ſeyn. Es iſt ſomit das reale Nichts, auf welches uns die Erklärung des Seyns zurückführte, bereits von Ewigkeit her zum vollen gediegenen und verdichteten Seyn erwachſen. Auch noch auf eine andere leichtere Weiſe läßt es ſich erkennen, daß dieſes reale Nichts Seyn habe. Ich brauche nämlich in dieſe Leere und Lücke des Nichts nur eine Kreislinie hineinzudenken, ſo wird das Umſchloſſene zur Fülle, zum Inhalt des Kreiſes beſtimmt. Ehe es aber dieſe Beſtimmtheit durch das Hinzudenken der Kreislinie gewann, mußte es als unbeſtimmte Fülle, ſomit als Seyn vorhanden geweſen ſeyn. Man mag ſomit dieſes reale Nichts denken wie man will, ſeine Annahme führt unaufhaltſam zu dem Seyn hinüber. — Auf die weitere philoſophiſche Frage, was hinter dieſem Nichts ſelbſt noch liege, läßt ſich nur anworten, daß hinter demſelben keine conträre Negation gedacht werden könne, weil es ſelbſt ſchon das abſolute conträre Nichts iſt. Wohl aber läßt ſich zu demſelben noch der Gegenſatz des logiſchen contradictoriſchen Nichts denken. Mit dieſem Nichts aber läßt ſich, wie oben erwähnt wurde, nichts

anfangen; ebenſowenig wie mit einem abſoluten Skeptiker oder Geiſt, der ſtets verneint.

Kehren wir nun wieder zu dem Axiom des Seyns zurück, ſo muß als nächſtes von ihm ausgeſagt werden, daß es als Ausdehnung, als jener blinde in das Ungemeſſene hinausſtrebende Trieb unendlich ſey der Qualität, der Zeit und dem Raume nach. Denn als das Erſte und vor allem Seyende muß es eine gradloſe und unerſchöpfliche Potenzialität der ſtofflichen Möglichkeit in ſich enthalten, um ſich als ſeyend zu erhalten. Eben deshalb iſt es unendlich auch der Zeit nach, denn vermöge ſeiner unerſchöpflichen Potenzialität kann es nie mit ihm dahin kommen, daß es aufhöre. Es iſt dies aber auch dem Raum, wie der Quantität nach. Denn als Kraft der Ausdehnung iſt das Seyn der blinde Trieb, fort und fort in's Schrankenloſe von ſich auszugehen. Da dieſem Triebe nichts im Wege ſteht, ſo muß es als ein zur unendlichen Größe Erwachſendes und ſomit den unbegrenzten Raum Erfüllendes auftreten,

Indem nun die Ausdehnung ihrem Begriffe gemäß ſich ausdehnt, iſt ſie auf einer beſtändigen Selbſtflucht begriffen. Sie geht unaufhaltſam von ſich aus; nicht die geringſte reflexive Bewegung iſt an ihr zu bemerken; ſie unterliegt einer fortwährenden Atomiſirung. Jedes einzelne Atom iſt ganz gleicher Natur mit der geſammten Ausdehnung. Es beſitzt als Seyendes dieſelbe unerſchöpfliche Potenzialität zur Ausdehnung und würde, allein gedacht, die geſammte Ausdehnung aus ſich heraus reproduciren können. Es folgt deshalb ſeinem Drange und geht rückſichtslos nach allen Seiten von ſich ſelbſt aus. Hierbei aber trifft es auf die Geſammtmaſſe der übrigen Atome, die von gleichem Triebe beſeelt ſind und ihn mit derſelben blinden Rückſichtsloſigkeit geltend machen. Daß hieraus ein Conflict entſteht, iſt die natürliche Folge. Es führt ſomit der Begriff der Selbſtflucht und Atomiſirung unmittelbar auf den einer *Selbſthinderung*, die in dem weiten Schooße der Ausdehnung allenthalben ſich geltend macht. *Hiermit iſt nun der erſte leiſe Anſtoß und Anſatz zur Schranke gegeben*, die

nicht wie bei Schelling unmittelbar zu Hülfe gerufen, sondern aus der Natur der Ausdehnung genetisch abgeleitet wird. Geht man nun näher auf diesen Conflict ein, der wie ein Krieg aller gegen alle unter den einzelnen Momenten der Ausdehnung entbrannt ist, so wird sich dieses Chaos allmälig lichten und der Sieg nicht lange zweifelhaft bleiben. Indem das einzelne Ausdehnungsmoment seinem Triebe nach unendlicher Expansion Folge geben will, findet es sich gehindert durch die bereits vorhandene unendliche Ausdehnung. Diese wirkt auf jenes zurück als das unendlich Große auf das unendlich Kleine. Wenn schon das einzelne Atom die Potenz zur gesammten Ausdehnung in sich trägt und deshalb einigen Widerstand leisten kann, so verhält sich doch seine Reaction gegen den Andrang des unendlich Großen wie die eines Minimums gegen ein Maximum, ja wie Null zum Unendlichen. Hieraus folgt, daß das einzelne Ausdehnungsmoment durch den Druck des unendlich Großen völlig comprimirt, durchdrungen und in seiner Existenz als Ausgedehntes aufgehoben wird. Und da die Gewalt des Maximums eine unendlich große ist, so vollzieht sich die That der Comprimirung und Durchdringung in unendlich kurzer Zeit. Es findet daher zwischen dem Maximum und Minimum auch das Verhältniß einer völlig successionslosen und immanenten Simultaneität statt. Wenn nun aber schon das Minimum durch das Maximum so comprimirt würde, daß es aufgehört hat als Ausgedehntes zu existiren, so folgt hieraus nicht, daß es vernichtet sey. Denn das Seyn oder die Ausdehnung war ja, ihrer tiefsten Wurzel nach, nicht Ausgedehntes, sondern Kraft der Ausdehnung. Wird daher das Minimum durch das unendlich Große in unendlicher Weise comprimirt, so hört es zwar auf als Ausgedehntes zu existiren, nichts aber hindert es, daß es als Kraft der Ausdehnung, also Kraft schlechtweg, somit aber als Potenz, reale Möglichkeit, ἐντελέχεια zu seyn fortfahre. Das Aufheben wird hier zu einem Emporheben aus dem Zustand des actus purus in den der potentia. Letzterer Zustand ist der höhere; denn während es vorher als Ausgedehntes nur eine Art des Daseyns besaß, wird

ihm nun eine doppelte: — einmal seine wirkliche Existenz als Kraft und dann die in ihm verborgene, nur durch das Maximum niedergehaltene, aber reale Möglichkeit, im gegebenen Falle sich den status des actus purus als wirkliche Ausdehnung anziehen zu können. Was nun aber von einem einzelnen beliebig hervorgehobenen Minimum gilt, das gilt auch von allen andern. Denn wie dem Minimum a die Gesammtheit der unendlichen übrigen Minima b, c, d..... als Maximum gegenübersteht, so dem Minimum b, das Maximum a, c, d..... dem Minimum c das Maximum a, b, d..... u. s. w. Es ergiebt sich hieraus, „daß das unendlich Große der Umgestaltung der Minima in Potenzen mit Naturnothwendigkeit folgt und demnach zu einem materiellen Nichts verschwindet, das sein exoterisches Leben zwar verliert, jedoch dasselbe als esoterisches verdoppelt und verdreifacht wiederfindet."

Es gestaltete sich somit jene in dem Schoos der Ausdehnung auftauchende Hemmung zur übermächtigen Gewalt der Schranke, welche als unendlich starkes Maximum der blinden Ausdehnungslust des Minimums entgegentrat, dieselbe absolut simultan comprimirte, durchdrang und aufhob und zuletzt damit schloß, daß sie die gesammte Ausdehnung in einen dynamischen Kraftheerd umwandelte, der alle Möglichkeiten der Seynsevolutionen in sich birgt.

In dieser nicht mehr sinnlichen, sondern übersinnlich gewordenen Existenz besteht der Gegensatz zwischen Maximum und Minimum, Schranke und Ausdehnung, wenn schon latent geworden, dennoch fort. Denn das Minimum wurde ja nur an der realen Ausdehnung durch die Schranke gehindert. Der Trieb aber, ausgedehnt seyn zu wollen, bleibt ihm unbenommen, dieser Reiz und stimulus zur Ausdehnung wohnt ihm fort und fort inne und wird es immer drängen, dem Maximum wenn auch nur ein Minimum des Widerstands entgegenzusetzen. Und wenn es auch diesem Triebe nicht in wüster Schrankenlosigkeit sich überlassen kann, so ist ihm dennoch gegönnt, wie wir sogleich deutlicher sehen werden, als mitwirkendes Theilchen des Maxi-

mums, denselben jedem andern Minimum gegenüber nach einem bescheidenen Theil zu verwirklichen.

So entschieden nämlich der Gegensatz fortdauert, ebenso entschieden ist aber auch dessen fortwährende Identität festzuhalten. Denn die Schranke ist ja nur die vereinte Ausdehnungsgewalt der unendlichen Minima gegenüber dem einzelnen, das sich ausdehnen will. Trotz ihrer oppositionellen Tendenz sind also Schranke und Ausdehnung dennoch völlig identische Potenzen. Es läßt sich diese Identität auch noch auf einem andern Wege nachweisen. Indem das Maximum als das unendlich Große auf die einzelnen Minima in unendlicher Weise reagirt, werden dieselben absolut comprimirt und durchdrungen, damit aber zugleich vollkommen in das Maximum aufgenommen und von demselben gänzlich assimilirt. Es kann demnach dieser Prozeß als eine vollkommene Umwandlung der Minima in die Natur des Maximum angesehen werden. Es findet hier somit vollständige Assimilirung und Identifizirung statt. Diese Identität wird jedoch nie so weit gehen, daß sie zur völligen Einerleiheit werde. Ihre Wurzel bleibt stets der tiefste erbittertste Gegensatz, sie ist immer nur coincidentia duorum oppositorum. Ja es ergiebt sich hieraus die Schlußfolgerung, daß, „je tiefer und durchdringender in der Potenz der Extension die Gewalt des Gegensatzes hervortritt, auch die Innigkeit der Identität eine um so intensivere und mächtigere werde, wie sich umgekehrt mit dem Wachsthum der Identität auch die Macht des Gegensatzes als eine um so lebendigere und gigantischere entfaltet."

Die Schranke ist diesen Ausführungen gemäß durchaus keine rein negative Kraft, wenn sie schon dies ihrer zunächst nur repressiven Thätigkeit nach zu seyn scheint. Denn sie kann ja diese Thätigkeit nur dadurch üben, daß in ihr als dem unendlich Großen die expansive Potenz in unendlicher Weise, demnach als das Positivste von allem Positiven vorhanden ist. Indem sie ferner die einzelnen Minima assimilirend umwandelt, befreit sie dieselben von der eisernen Nothwendigkeit, nur als starre, todte Stofflichkeit existiren zu müssen; sie erhebt sie in die lau-

teren, luftvollen Regionen der Potenz und Kraft und äußert gerade hierdurch eine höchst positive, aufsteigernde Wirkung. Endlich ist sie als das Maximum das über alle Frage erhabene Positive, weil seine unendliche Größe der unendlichen Kleinheit der Minima gegenüber durchaus als das Uebermächtige und Beherrschende erscheint, so daß seine Natur geradezu als Herrin und Königin der Ausdehnung angesprochen werden muß. Sie ist, mit Fr. v. Baader zu sprechen, „das Umwohnende, Durchwohnende und Einwohnende" der Extensionspotenz.

Daß nun eine solche Existenz wie die geschilderte, welche in vollkommen übersinnliche Existenzweise eingetreten, in welcher alles Innerlichkeit geworden ist, in welcher eine unwiderstehliche, unendliche Schrankenkraft die ganze Seynsfülle als eigensten assimilirten Inhalt besitzt und bewältigt, ja demselben also innewohnt, daß sie ihm in seiner ganzen Tiefe allgegenwärtig ist und ihn absolut simultan durchdringt, daß eine solche Existenz Geist und weil vor allem seyend Gott genannt werden müsse, dies beweist v. Schaden, indem er auf dem analytischen Wege psychologischer Empirie die constitutiven Eigenschaften des Geistes aufsucht und zeigt, daß dieselben mit vollster Berechtigung der eben gefundenen dynamischen Kraftexistenz beigelegt werden müssen. Solcher Eigenschaften findet er drei auf:

1) In unserm geistigen Leben macht sich der Gegensatz eines entschiedenen Dualismus geltend. Der Gegensatz von Denkendem und Gedachtem, Subject und Object, in den wir uns innerlich zerlegen können; der Gegensatz des maaßgebenden Verstandes, unserer kritisch logischen Thätigkeit, zu der zügellosen, oft in das Ungemessene schweifenden Phantasie zeigt dies. Die weitere empirische Thatsache, daß, während unsere subjective Potenz die vorherrschende ist, die objective oft nur mit Gewalt und nach äußerster Kraftanstrengung sich bändigen läßt, beweist, daß hier zwei selbstständige substanzielle Kräfte zu Grunde liegen müssen und man dieselben nicht, wie man fälschlich that, nur als verschiedene Richtungen einer und derselben nicht-dichotomischen Existenz ansehen dürfe.

2) Obgleich beide Kräfte toto coelo einander entgegengesetzt sind, so vermögen sie doch in die innigste Identität zusammenzutreten. Die Thatsache, daß wir unsern eigenen Geistesinhalt erkennend durchdringen, umschließen und befassen, daß wir uns mit einem Gedankenbild auf das innigste vermälen, es bis in seine letzten Wurzelfasern hinauf berühren, fühlen und durchschauen, — sie wäre nicht möglich, wenn beide Grundkräfte contradictorische, absolut unüberwindliche Gegensätze wären und nicht vielmehr eine mehr oder weniger tiefe Einheit einzugehen vermöchten, aus der sie jedoch eben so leicht wieder in völlige Opposition zurück springen können. Kurz der Geist ist die auf den entgegengesetztesten Basen begründete Identität der vollendeten Selbstdurchdringung.

3) Sollen nun aber beide Gegensätze bei ihrer Identität sich nicht selbst neutralisiren und somit ihre Einheit ein impotentes farbloses Neutrum werden, so muß der eine der beiden Pole der stärkere seyn, der in der That der Einung seine Selbstheit festhält, das Unterjochte bestimmt beherrscht und dadurch gerade sich selbst in seiner dominirenden Kraft immer mehr bejaht. Wir besitzen diesen vorherrschenden Pol in dem Organismus unserer Seele. Denn das sondernde kritische Vermögen in uns, das was als Vernunft und ordnende Selbstheit den regelrechten Gang des geistigen Lebens in uns aufrecht erhält, ist eine derartige einseitige Potenz, welche die Zersplitterungslust der Phatasie und der Triebe zur gerundeten Einheit des Individuums zusammenfaßt und die Selbstbestimmungskraft der Persönlichkeit erzeugt, erhält und stärkt.

Es ist nun unschwer nachzuweisen, daß diese drei Grundmomente alles geistigen Lebens jener übersinnlichen Existenz, die sich aus dem Selbstprozeß der Ausdehnung entwickelt hat, zukommen. Denn im Gegensatze des Maximums und der Minima, der Schranke und der Ausdehnung, der Form und der Substanz, erkennen wir den entschiedensten Dualismus. Es führte ferner die in dem Schooße der Ausdehnung entstehende Selbsthinderung der Minima zum Begriff der Schranke, welcher

die reale Ausdehnung in den Zustand der Potenzialität zurücktrieb, jedes Minimum durchdringend und assimilirend in ihre eigene Natur verwandelte und mit allen in die geschlossenste und ungetrübteste Einheit zusammentrat. Dies hinderte jedoch nicht, daß der Gegensatz die letzte Basis der Einheit blieb und die Möglichkeit behielt, sein altes Wechselspiel zu erneuern. Endlich zeigte sich, daß in der Einheit der Schranke und Ausdehnung die letztere immer als das überwundene und dienende Princip erscheint, die Schranke dagegen als Herr und Meister des gesammten Inhalts der Extensionspotenz auftritt. Da nun an unserm dynamischen Kraftheerd, der das ganze Seyn als Allmöglichkeit in sich beschließt, jene drei constitutiven Factoren alles geistigen Lebens sich vorfinden, so sind wir vollkommen berechtigt, ihn als Geist zu bezeichnen. Die nun folgenden nähern Ausführungen werden dieses Resultat auch noch in das Einzelne verfolgen.

Weil Schranke und Ausdehnungspotenz, Form und Substanz in der innigsten Wechseldurchdringung stehen, so ist beider Identität ein Wissendes, die Schranke oder Form aber das Subject des Wissens. Die unterste Stufe alles Wissens ist Berührung eines Objects. Je flüchtiger und unvollständiger die Berührung war, desto flüchtiger und unvollständiger fällt auch die Wahrnehmung und das Wissen aus. Wo aber ein Object nicht bloß berührt, sondern von uns aufgenommen, uns immanent gesetzt, allseitig und simultan durchdrungen und umschlossen wird, da entsteht vollendetes Wissen. Denn nur dadurch, daß ich ein Object auf einmal, nach allen Richtungen hin, also nach Innen sowohl, wie nach Außen, umspanne, durchdringe und berühre, kann ich hiermit sein in mich versetztes Bild nach seinem ganzen Inhalt empfinden, wahrnehmen und erkennen, um seine Existenz und deren constructive Factoren wissen. Solche durchdringende, allseitige Berührung und Ergreifung der Objecte ist immer eine Assimilirung derselben durch das Ergreifende, somit Besitznahme und subjective Aneignung derselben, somit Wissen und Erkennen. Nun finden sich aber in dem Wechselverhältniß der Form und

Subſtanz die zum Wiſſen nöthigen Bedingungen. Beide durchdringen ſich allſeitig und ſimultan. Die Form hat dabei die Initiative, da ohne ihre Erlaubniß kein Minimum in ihrer Tiefe ſich breit machen durfte, da ſie ferner als das Umwohnende, Durchwohnende und Einwohnende der Extenſionspotenz auch deren Beherrſcherin iſt. Wo Wiſſen iſt, da kann aber auch Selbſtbewußtſeyn entſtehen, da an dieſem ja das Wiſſen die Hauptſache iſt. Es taucht aber dann auf, wenn eine Exiſtenz ihren eigenen Inhalt nicht bloß oberflächlich berührt, ſondern derſelben ſo ſehr Herr geworden iſt, daß ſie dieſen ihren eigenen, homogenen und doch wieder gegenſätzlichen Inhalt durchdringt, erkennt und umſchließt. Dies leiſtet aber ſowohl der Gegenſatz, wie die Identität von Form und Subſtanz.

Ebenſo folgt aber auch aus der Identität von Form und Subſtanz, daß dieſelbe Können und Wollen beſitze, die Form aber das Subject beider ſey. Können iſt dort, wo die Möglichkeit vorhanden iſt, etwas zu verwirklichen. Dieſe Möglichkeit muß, ſo lange ſie noch nicht ihre Verwirklichung gefunden hat, als ein zur Vermittlung drängender Reiz, Trieb und stimulus gefaßt werden, da ohne ſolche ſubſtanzielle Baſis der Potenz und Kraft kein Können und Vermögen gedacht werden kann. Das Gleiche gilt auch vom Wollen. Auch dieſes muß einen realen Krafthinterhalt, eine ſubſtanzielle Tendenz beſitzen, vermittelſt deren es ſich auf ein Ziel hinrichten kann. Als ſolches aber iſt das Können wie das Wollen ein blinder Trieb und verdient kaum ſeinen Namen. Erſt ein Höheres erhebt beide zu wirklichem Wollen und Können. Es muß nämlich zu jenem blinden, zügelloſen, unverſtändigen Trieb eine zweite, dem Seyn nach mit ihm identiſche Kraft als Regulator hinzutreten, welche das Können und Wollen auf das beſtimmte Ziel hinleitet, ſomit um daſſelbe weiß und kraft ſolcher Erkenntniß den zögernden Trieb aufſtachelt, den jähen und voreiligen anhält, den irrthümlichen endlich in die wahre Richtung zurückführt. Soll nun aber dieſe zweite Kraft auf die blinde Baſis des Könnens und Wollens Einfluß gewinnen, ſo muß ſie ihr allſeitig innewohnen, dann

muß ſie mächtiger als jenes blinde Streben ſeyn, weil ſie es ſonſt nicht reguliren könnte, endlich muß ſie auch das Princip des Wiſſens in ſich tragen, weil ſie nur durch dieſes der blinden Tendenz Ziel und Intention aufprägen kann. Dies alles vereinigt die Identität von Form und Subſtanz. Denn in der Potenz der Ausdehnung beſitzt dieſe Identität den blinden zielloſen Trieb, der zur Realiſirung drängt, in der Form dagegen, dem Subject des Wiſſens, den herrſchenden Regulator, der dem Trieb allſeitig innewohnt und Wollen und Können zu einem ziel- und intentionvollen macht.

Beſitzt nun die Identität von Form und Subſtanz das Wiſſen, Wollen und Können und iſt in allen dreien die Form das Subject, ſo folgt, daß jene Identität das abſolut Freie und Selbſtſtändige iſt. Die Freiheit iſt ja nichts anders, als die Einheit von Wiſſen, Wollen und Können; dieſe Einheit iſt aber dadurch hergeſtellt, daß die Form ein und daſſelbe Subject in allen Dreien iſt; ſie iſt eben deshalb auch das Subject dieſer Freiheit. Deshalb muß die Identität von Form und Subſtanz, weil ihr Freiheit des Willens, Wiſſen und Selbſtbewußtſeyn zukommt, als der perſönliche Geiſt bezeichnet werden. Als ſolcher iſt er das Unauflösliche und ſomit Ewige. Denn das Princip der Form, als das Stärkere und Mächtigere, könnte in jedem Augenblick die reale Ausdehnung, falls ſie aus der Schranke bräche, wieder in den Zuſtand der Potenz zurückbringen. Bliebe aber auch die Ausdehnung völlig ſich ſelbſt überlaſſen, ſo würde ſie doch wieder, vermittelſt des in ihr liegenden nothwendigen Proceſſes, wie gezeigt wurde, die Schranke in ſich erzeugen und zum zweitenmale als Geiſt endigen müſſen. Der Geiſt iſt aber nicht bloß ewig rückſichtlich ſeiner Zukunft, ſondern auch rückſichtlich ſeiner Vergangenheit. Setzt man nämlich das Seyn mit ſeiner nothwendigen Entwicklung zum Geiſt, ſo weit man will in die Vergangenheit zurück, ſo liegt hinter dieſer Vergangenheit immer noch eine weitere Vergangenheit und ſo fort bis in das Unendliche. Da nun aber das Seyn als ewig angenommen wurde und ſomit während aller jener in's Unendliche ge-

dachten Vergangenheiten existirte, so ist es von Ewigkeit her in Geisterexistenz übergegangen und steht somit der Geist da als der von Ewigkeit her vollendete. Das successive Werden und Entstehen, welches ihm nach unserer Deduction zuzukommen scheint, ist — mit den Pythagoräern zu reden — nicht κατὰ χρόνον, sondern nur κατ' ἐπίνοιαν zu fassen; denn er ist der schon von Ewigkeit her von aller zeitlichen Genesis und Succession frei Gewordene, absolut über dieselbe Erhabene. Da er hier der Alleinseyende ist, indem alles Seyn unter seiner Formkraft beschlossen liegt, so kann es nichts außer ihm geben, was er wünschen oder begehren könnte, er ist somit der sich vollkommen Selbstgenügende; eben deshalb aber auch causa sui, Selbst-Grund, da weder neben ihm etwas existirt noch vor seiner ewigen Gegenwart existirt hat, indem er ja gegen alle zeitliche Genesis frei ist.

Als Identität des Wissens, Könnens und Wollens, als Identität der Form und Extensionspotenz, als freier selbstständiger, unauflöslicher, alleinseyender, sich vollkommen selbstgenügender, nach jeder Richtung ewiger und in sich selbst gründender Geist, kurz als vollständige und makellose Persönlichkeit ist der Geist der Absolute oder der, welcher nicht anders denn Gott genannt werden kann.

Schaden nennt diesen Beweis des Daseyns Gottes den physicalisch metaphysischen und behauptet von ihm mit Recht, daß es der einzig mögliche sey. Denn alle andern Gottesbeweise, der ontologische, kosmologische und moralische, leiden an dem Gebrechen, daß sie — nach der ewigen Schablone des cogito ergo sum — von einer im menschlichen Geist concipirten Idee ausgehend, zur realen Gottesexistenz gelangen wollen, oder daß sie Folgerungen sind aus keineswegs allgemein zugestandenen Prämissen. Sein Beweis dagegen geht von der realen Unmittelbarkeit der Materie aus und der mit ihr gesetzten physicalischen Eigenschaft der Ausdehnung, und befriedigt insofern alle Anforderungen des Empirismus und Materialismus. Diese beiden aber sträubten sich vorzüglich gegen die bisherigen

Gottesbeweise, weil in denselben Dem, dessen Anerkennung für sie das Höchste ist, nämlich der realen stofflichen Objectivität der Dinge am wenigsten das ihr zukommende Recht geworden war. Dann aber ist dieser einzig mögliche Beweis auch ein metaphysischer. Denn er bleibt nicht bei der bloßen Materialität und Stofflichkeit der Objecte stehen, sondern erhebt sich vermittelst seiner consequenten und nothwendigen Folgerungen in die Regionen jener allgemeinen wie geistigen Begriffe und Existenzen, welche die Philosophie zu allen Zeiten für unerläßlich angesehen hat, wenn es zu einer klaren und gewissen Erkenntniß des letzten Grundes der Dinge kommen soll. Mit dieser nachgewiesenen Gottesexistenz ist der zureichende Erklärungsgrund für jede spätere außergöttliche Existenz gegeben; denn es braucht deren Genesis nur auf Gott zurückgeführt zu werden, um sie als eine gerechtfertigte, wissenschaftlich deducirte gewonnen zu haben. In welcher Weise nun v. Schaden zu den Objecten der einzelnen Fachwissenschaften gelangt und deren encyklopädische Darstellung auf jenen obersten Seynsgrund basirt, dies findet der Leser ausführlich in dem zweiten Theil der Vorlesungen über akademisches Leben und Studium. Hier zeigt es sich, welch tiefer Realismus den Wissenschaften aus dieser Seynsphilosophie erwächst und welchen Gewinn es bringt, wenn man principiell mit den windigen, prätentiösen Bewußtseynsconstructionen gebrochen hat.

Es verfährt, wie wir gesehen haben, diese Philosophie rein umgekehrt wie die Spinoza's. Derselbe sagt von der letzten höchsten Ursache: per causam sui id intelligo, cujus essentia involvit existentiam*). Er setzt als erstes die Kraft, essentia,

*) Jene Betrachtungen, welche Faust über die Schriftstelle: „Im Anfang war das Wort", anstellt, sind höchst bezeichnend für den Einfluß, den die pantheistische spinozistische Anschauungsweise auf Göthe ausgeübt hat. Wenn er an die Stelle des Worts den Sinn, sodann die Kraft setzt und endlich schließt: „im Anfang war die That", so hat er hiermit nur die Stufenleiter angegeben, auf der man vom christlichen Theismus zum Pantheismus herabsinkt. Der Pantheist vermag nämlich eine geistige letzte Ursache, die sich in ihrer Geistesexistenz erhält und im Wort gestaltet, selbst

die ſich jedoch als ſolche nicht zu erhalten vermag, ſondern unmittelbar in die existentia übergeht. Dieſe essentia iſt daſſelbe, was bei Schelling die potestas existendi. Bei E. A. v. Schaden dagegen wird die existentia als reine Ausdehnung obenan geſtellt und nachgewieſen, wie dieſelbe durch den Wechſelproceß von Schranke und Ausdehnung zu immer höherer Eſſentification und Verfeinerung aufſteigt.

Obgleich nun in dieſer Philoſophie das Weſen des Geiſtes auf das genaueſte und erſchöpfendſte beſchrieben iſt, ſo begnügt ſich doch v. Schaden noch nicht hiermit. Die nachgewieſenen Verhältniſſe der Form und Subſtanz und ihrer Einheit ſetzt er in Geſtaltungsprincipien um und macht uns hiermit den Geiſt vollends faßlich und gleichſam handgreiflich.

Baader hat mit jenem Satze, daß bei der Selbſterfaſſung des Lebens deſſen Untiefe einer Tiefe und Höhe weicht, bereits eine Geſtaltung in dieſes überſinnliche Weſen zu bringen geſucht. Und in der That iſt auch der Gegenſatz von Unten und Oben in dem Geiſte vorhanden in der blind wuchernden Ausdehnung und ihrer ewigen Bewältigung durch das Maaß der Schranke. Daraus ferner, daß beide Gegenſätze ſich einander aſſimiliren, ergiebt ſich eine andere wichtige Geſtaltungsform. Weil Schranke und Ausdehnung, Oben und Unten für einander beſtimmt ſind, ſich vollkommen gegenſeitig durchdringen, zubilden und einander gleichwerden, ſo wird das Unten gleich dem Oben, und das Oben gleich dem Unten. Das bezeichnet Schaden mit dem Verhältniß der Umkehr. Hierin wurzelt die Thatſache, daß der Eingang des Geiſtes ein Ausgang zugleich

---

erfaßt und offenbart, nicht anzunehmen. Schon näher liegt ſeinem Standpunkt der in die Sinnlichkeit ſich herauswendende Geiſt. Deshalb: „im Anfang war der Sinn.“ Aber auch dieſer iſt noch zu geiſtig, deshalb muß noch näher an die Region des actus purus gerückt und die Kraft angenommen werden. Dieſe aber kann ſich auch als ſolche nicht halten, und geht unaufhaltſam in dieſen actus purus über, denn die essentia involvit existentiam, „im Anfang war die That“, deren Vorausſetzung eben die thuende oder zur That übergehende Kraftäußerung iſt.

Digitized by Google

ist; oder daß, je energischer wir uns verinnerlichen, wir um so mächtiger auch aus uns heraustreten; daß die beiden Gegensätze, je tiefer sie sich durchdringen und gegenseitig nähern, um so weiter auch von einander sich entfernen, im Geiste somit ein „unendliches Naheseyn im Ferneseyn und Ferneseyn im Naheseyn" stattfindet; — um ein crudes Bild zu gebrauchen — in ähnlicher Weise, wie etwa ein Mensch, der sich hinten anlehnt, um nach vorn hin einen Druck auszuüben, nur eben so stark nach vornhin zu drücken vermag, als er sich rücklings anstemmt; hier somit zwei Kraftäußerungen eben so gewaltig sich ineinander einwühlen, als sie auseinanderfliehen. Dieses Gesetz der Umkehr erklärt die Aehnlichkeit des Hauptes und Rumpfes, des Oben und Unten am menschlichen Leib; es erklärt, warum die Thätigkeit der Nerven auf der Peripherie des Leibes und im Innersten desselben am gesteigertsten ist; warum an einem Baume die Aeste auch statt der Wurzeln und diese statt jener fungiren können, warum der Apostel die göttliche Weisheit göttliche Thorheit nennen kann, warum der Tiefsinn sich gern in das Gewand der Paradoxie hüllt und tausenderlei Anderes. Da wo die Gegensätze nicht vollkommen in einander übergehen und sich assimiliren, entsteht eine bloße Kreuzung derselben. Die Kreuzung ist die schwächere Form der Umkehr; auch diesem Verhältniß begegnet man allenthalben; man denke nur an die kreuzweise sich entsprechende Bewegung der vier Füße beim Gang der Thiere, an die Kreuzung der Sehnerven, an die Correspondenz der rechten Gehirnhälfte und linken Rumpfhälfte bei den Bewegungen, bei Lähmungen und Schlaganfällen u. dgl. — Die Kreuzung verhält sich zur Umkehr, wie bei Baader und Böhm die Rotation und der Blitz, — gleichsam die schiefe Einstrahlung der Gegensätze — zum Lichte — dem geradelinigen, ungehemmten Ineinanderdringen beider. Hiermit ist denn auch das Wesen des Geistes unserm erkennenden Verstande näher gebracht; die Gesetze seines immanenten Verhaltens sind enthüllt, er hat gleichsam eine concrete Gestalt gewonnen. Wenn jedoch von Unten und Oben in demselben, von Umkehr und Kreuzung

die Rede ist, so hat der Leser hier nicht an eine wirkliche, evolvirte Gestalt zu denken, sondern an die bloße Potenz zu einer solchen. In der übergewaltigen Einheit des Geistes liegen jene Gestaltungsprincipien begraben, etwa wie in einem unendlich concentrirten Kreise Centrum, Peripherie und Durchmesser auf einem Punkte sich decken. Ueberall jedoch, wo der Geist sich offenbart, werden diese Gestaltungsprincipien auftauchen, und da die ganze Welt eine Geistesoffenbarung ist, so muß sie auch das Siegel derselben tragen und auf jene Grundverhältnisse zurückzuführen seyn. Indem nun Schaden zeigt, wie das Verhältniß von Unten und Oben vorzugsweise an dem Fixsternhimmel, das der Umkehr an dem Planetensystem, das der Kreuzung an dem Bau der Erde, alle drei ferner ihren vollkommensten Ausdruck an der menschlichen Gestalt, als congruentester Geistesерscheinung gefunden haben, beweist er eben, daß er einem Baader nicht bloß durch größere Tiefe und dialektische Entwicklung, sondern durch die wahrhaft weltumspannende Systembildung überlegen ist. Ihm ist der Mensch das gefundene Centralphänomen der äußeren Welt; für diese dasselbe, was Christus für die innere; die erfüllte Weissagung alles dessen, was im Buche der Natur zu lesen ist. Hier ist das Problem der Philosophie besser gelöst als irgendwo.

Wir definirten oben die Philosophie als Wissenschaft des letzten Erklärungsgrundes, als Wissenschaft der Substanz. Es braucht nun nicht gesagt zu werden, daß der Substanzbegriff v. Schaden's, die Ausdehnung, den der antiken Philosophie weit aus überragt. Am nächsten kommt ihm noch Plato*), wenn derselbe den Raum als das bezeichnet, was nie vergeht, allem Entstehenden aber Sitz (Grund und Unterlage) bietet; ein Mangel jedoch ist es, daß Plato diesen Seynsgrund als durchaus passiv betrachtet, und deshalb noch der beiden Kategorien des Wahrhaft-Seyenden und des Werdenden bedarf, um in diese todte Medialexistenz Leben zu bringen. Bezüglich der neuern Philo-

*) Timäus pag. 52 A u. B.

ſophie, die zur Löſung des Problems vor allem die beiden Gegenſätze des Seyns und Denkens und ihre Einheit erforſcht, muß ausgeſprochen werden, daß keine Philoſophie vor Schaden den einen Gegenſatz aus dem andern abzuleiten vermochte; keine gelangte auf conſtructivem Wege zu ihrer Einheit; keine beſchreibt dieſe Einheit nach ihren conſtitutiven Factoren in genügender Weiſe; weder der Ausdruck, Indifferenz, noch abſoluter Begriff, noch die drei Potenzen bei Schelling, noch die Aſſimilirung bei Baader erklären dieſe Einheit. Allein die Philoſophie v. Schaden's giebt den genügenden Begriff der Subſtanz; ſie allein zeigt, wie man von dem Axiom des Seyns ausgehend zum Denken gelangt, indem in der Subſtanz oder Ausdehnung die Polarität der Schranke entkeimt, mit welcher jener Proceß der Verinnerlichung anhebt, deſſen Reſultat der perſönliche, bewußte Geiſt iſt. Bezüglich der thronenden Einheit deſſelben wird das Vorhandenſeyn der Gegenſätze nicht bloß als nackte Thatſache hingeſtellt, wie in früheren Philoſophien, ſondern genetiſch nachgewieſen und gezeigt, daß hier das Vorwiegen des Formpols ebenſowohl die Einheit begründet, wie feſthält, indem das Plus der Form auch die weiteſte Kluft der Gegenſätze, wie mit Adlersflügeln, überſpannt; etwas, das Baader entgangen iſt, da bei ihm die Einheit immer als unvermitteltes Drittes erſcheint und nicht aus den Gegenſätzen ſelbſt abgeleitet wird. Das Verhältniß der Gegenſätze in ihrer wechſelſeitigen Durchdringung und Einheit iſt endlich erſchöpfend bezeichnet durch die großen, hier noch immanenten Geſtaltungsprincipien des Obens und Untens, der Umkehr und Kreuzung. Die Löſung der letztern Aufgabe iſt durch Baader angebahnt, durch Schaden zum Ziel geführt worden. Ueberhaupt iſt in der Philoſophie Schaden's alles Große und Tiefſinnige Baader's aufgenommen, jedoch in höherer Vollendung und allſeitigerer wiſſenſchaftlicher Beweisführung verarbeitet. Man kann wohl behaupten, daß die Philoſophie Baader's und Schaden's ſich zu einander verhalten, wie in dem Gottesbegriff Böhm's der Blitz zum Licht. Die Wahrheitserkenntniß Baader's trägt immer das Gepräge

eines eben sich vollziehenden gewaltsamen Durchbruchs an sich; seine Erzeugnisse haben die Natur gewaltiger geistiger Explosionen. Er schaute die Wahrheit nur im Blitze, nicht im Lichte *). Daher seine aphoristische Abruptheit, daher das Spitze, Stachlichte, gleichsam Funkensprühende seiner wahrhaft „condensirten Geistesschärfe", daher seine Unfähigkeit zur Systembildung, daher auch das Unbeholfene seines Styles, der bei ihm nur der adäquateste Ausdruck der für ihn so schwer zu handhabenden, erst mit einer Kraftanstrengung zu bewältigenden Gedankenmassen ist. Alle diejenigen dagegen, welche die Philosophie Schaden's kennen, werden zugestehen, daß hier alle Samenkörner Baader's zur herrlichsten Entwicklung gelangt, die Blitze derselben zu einem ruhig verklärenden Lichte geworden sind, daß hier ein System vorliegt, welches die Wirklichkeit nicht nur im größern Ganzen und Allgemeinen, sondern bis in das feinste Detail hinein beleuchtet, das theosophischen Tiefsinn mit allen Anforderungen dialektischer Entwicklung verbindet und in einer Sprache geschrieben ist, die einer platonischen nahe kommt. —

Wir könnten nun schließen, wenn wir nicht auf einen Gegenstand noch näher einzugehen hätten, der zwar im Allgemeinen bereits erledigt ist, dessen gründlichere Besprechung jedoch dazu dienen wird, das Verdienst Schaden's um die Hauptaufgabe der Philosophie noch in helleres Licht zu stellen. Wenn die Wissenschaft der Philosophie es mit dem geheimnißvollen, tiefverschleierten Wesen der Substanz zu thun hat und nun Schaden dieselbe als pure physikalische Ausdehnung bezeichnet, wie sie jedem Materialisten durch die Empirie sich aufdrängt, so scheint dies etwas so natürliches und einfaches zu seyn, daß man nicht absieht, warum hier noch von etwas mysteriösem und räthselhaftem die Rede seyn soll. Es zeigte sich auch, daß die Philosophie, von der Thatsache der Ausdehnung ausgehend, den zureichenden Erklärungsgrund für alles Existirende gewinnt. Auch

*) Vgl. den analogen Ausspruch Görres' über Baader im Vorwort zum funfzehnten Band der Gesammtausg. der Werke Baader's.

ſagten wir, daß von der Philoſophie, als einer menſchlichen und beſchränkten Wiſſenſchaft, nicht verlangt werden kann, daß ſie dieſes ihr eigenes und einziges Axiom ſelbſt wieder begründe und ſomit der mehr oder weniger gelungene Begründungsverſuch deſſelben ihrer Geltung als Wiſſenſchaft nicht im geringſten nahetrete. Dennoch aber wies ſie die Frage nach dem Grund ihres eigenen Grundes nicht zurück; und wenn hinter der Welt die Gottesexiſtenz, hinter der Gottesexiſtenz der Wechſelproceß der Schranke und Ausdehnung und hinter dieſem die Ausdehnung ſelbſt liegt, ſo iſt es folgerichtig, wenn gefragt wird, was hinter dieſem Allerletzten als Noch-Letzteres zu denken ſey. Die Antwort hierauf wäre: Das was nach Wegnahme des Seyns oder Ausdehnung bleibt, nämlich das Nichts. Es wird nun dem Leſer nicht entgangen ſeyn, daß dort unſere Unterſuchung in einen Widerſpruch gerieth, inſofern dieſes reale Nichts doch wieder als ein Minimum des Seyns gefaßt werden mußte. Formell läßt ſich zwar gegen den Satz nichts einwenden: weil ich hinter dieſes metaphyſiſche Seyn zurückgreifend auf das Nichts komme, ſo iſt das Nichts die Wurzel und Keimſtätte des Seyns. Nimmt man hierzu die Thatſache, daß in unſerm Geiſte die Gedanken, je unmittelbarer ſie ſind, auch um ſo weniger in ihrer Geneſis ſich verfolgen laſſen, ſondern wie aus dem Nichts geworden, plötzlich vor uns ſtehen; daß alles, was in der Kunſt als glücklicher Griff, Fund und Einfall bezeichnet wird, gleichen Urſprungs iſt, wie Göthe ſagt: das iſt das rechte Gleis, wenn man nicht weiß, wie man denkt, 'siſt alles wie geſchenkt; daß, je hochbegabter ein Geiſt iſt, er auch um ſo mehr die Fähigkeit beſitzt, bei der Gedankenerzeugung ſein Inneres von allem Fremdartigen zu entleeren und dann in dieſem geſchaffenen Nichts und Leeren die urſprünglichſten Ideenſchöpfungen aufblitzen ſieht*);

*) Der tiefe Zauber, der in dem Verhallen eines Donners, in dem Verklingen eines Saiten- oder Glockentones liegt, gründet in der pſychologiſchen Thatſache, daß unſere Seele, indem ſie auf das Erſterben eines ſolchen Tones lauſcht, unmittelbar an jene lautloſe Stille des Nichts, an

bedenkt man ferner, daß der Grieche die seyende Welt aus dem Chaos (χαίνω), dem leeren, gähnenden Abgrund des Raums oder des Nichts entstehen ließ, daß in der indischen Mythologie der Gott Buddha in entschiedenem Zusammenhange mit dem Nichts steht; daß endlich in der christlichen Glaubenslehre Gott aus Nichts die Welt schafft, also in der Tiefe seines unermeßlichen Inhaltes zuerst das kleine Bläschen des sogenannten unendlichen Raums, als Voraussetzung der werdenden Welt, erzeugt: — nimmt man alle diese Thatsachen zusammen, so wird der Recurs unsers Philosophen, zur Erklärung des Seyns auf das Nichts zurückzugehen, völlig gerechtfertigt erscheinen. Dennoch aber läßt diese Deduction etwas unbefriedigtes in uns zurück. Da das Nichts als ein Minimum des Seyns sich herausstellte, so war das zu Erklärende bereits in den Erklärungsgrund hineingetragen und wurde somit das vollendete Seyn aus einem Minimum des Seyns abgeleitet. Schaden wußte dies wohl, gab sich aber auch Rechenschaft hiervon. Er sagt: das letzte Räthsel des Seyns kann nur Der vollkommen erklären, welcher der Schöpfer desselben ist. Denn scientia et potentia coincidunt in idem. Nun ist aber der Mensch als seyendes Wesen von Gott geschaffen. Seine Beobachtung des Seyns geschieht unter dem Einfluß und innerhalb desselben; er ist bereits von demselben befangen, deshalb ist ihm eine absolut objective Ergründung desselben nicht möglich. Die Thatsache, daß er bei dieser Ergründung auf die so durchaus amphibolische Natur eines seyenden und doch wieder nicht-seyenden Nichts geräth, beweist, daß er diese eigenthümliche Existenz noch auffinden, aber nicht allseitig erschöpfend erklären kann. Da nun hier nicht mehr die logische Conclusion zur Erfassung des innersten Centrums der Substanz ausreicht, so läßt v. Schaden hier als Ergänzung der logisch kritischen Thätigkeit das speculative purificirte Gefühl eintreten, durch dessen divinatorische Fähigkeit dieser innerste Anfang

---

jene metaphysische Geburtsstätte des Seyns hingerückt wird und deshalb von den Schauern der Substanz sich angeweht fühlt.

des Seyns wenigstens noch instinctartig errathen und geahnt werden kann.

Auf dasselbe kommt Plato*), wenn er außer dem Ewig-Seyenden und dem Werdenden noch ein drittes Genus aufstellt, in welchem das Werdende wird, das den Gestalten desselben die Unterlage bietet, deren Träger und Amme ist. Dasselbe sey unsichtbar und gestaltlos; da es alle Gestalten, Eigenschaften und Merkmale des Werdenden aufnehmen soll, so dürfe es für sich keines dieser Attribute besitzen. Es sey dasselbe, ohne sinnlich wahrnehmbar zu seyn, „faßbar für ein gewisses unächtes Erkennen, ein kaum glaubliches Wesen." Er nennt es den Raum. „Suchen wir es festzuhalten, so scheinen wir mit Träumen zu verkehren und sagen, daß alles Seyende im Raum seyn und einen Ort einnehmen müsse, dieses aber nirgends, weder im Himmel, noch auf Erden sey. Von allem dem, was so ist.... können wir nicht, aus unserer Traumanschauung erwachend, scharf unterscheidend das Richtige aussagen." Diese platonischen Aussprüche beweisen, daß diesem räthselhaften Wesen der Substanz nicht mehr durch die kritische Erkenntniß beizukommen ist, sondern allein durch ein instinctartiges, ahnungsreiches Gefühl, das er eine Art von Schlafwachen oder träumende Anschauung nennt (ὀνειρωξις).

Aehnliches findet sich bei Jacob Böhm: „In der Ewigkeit, als im Urgrunde, außer der Natur ist nichts als eine Stelle ohne Wesen; es hat auch nichts, das etwas gebe, es ist eine ewige Ruhe und keine Gleiche, ein Ungrund ohne Anfang und Ende. Es ist auch kein Ziel noch Stätte, auch kein Suchen oder Finden oder etwas, da eine Möglichkeit wäre. Derselbe Urgrund..... hat einen Willen, nach welchem wir nicht trachten noch forschen sollen, denn es turbirt uns. Mit demselben Willen verstehen wir den Grund der Gottheit, welcher

*) Tim. pag. 50, c bis 52 B.

keines Ursprungs ist, denn er fasset sich selber in sich, daran wir billig stumm sind, denn es ist außer der Natur *)."

Von dieser Selbsterfassung sagt er an einer andern Stelle **): „daß sich da das Nichts in sich selber zu Etwas findet: und das Unfindliche, als der ungründliche Wille, gehet durch sein ewig Gefundenes aus und führet sich in eine ewige Beschaulichkeit seiner selber." Auch hier ein Nichts, das überall und nirgends, und nicht bloß wie bei Plato Grund der gewordenen Welt, sondern Gottes selbst ist, dessen nähere Erforschung uns jedoch „turbirt."

Wenn nun v. Schaden, ohne sich turbiren zu lassen, von diesem Nichts, als letzter Wurzel des Seyns, nicht bloß mehr aussagt, als jene beiden Männer, sondern zugleich scharf unterscheidet zwischen dem, was hier noch der kritisch logischen Verstandeskraft und was allein dem hierüber hinausgehenden divinatorischen, speculativen Gefühl zugänglich wird; wenn er in diesen Regionen, welche Plato und Jacob Böhm nur mit höchstem Aufgebot ihrer ganzen speculativen Kraft, vorüberstreifend, träumend und schwindelnd zu berühren vermögen, sich so festzusetzen weiß, daß er in seiner Disciplin der Metaphysik sich bloß in diesen Höhen bewegt und in dem ersten Theil derselben den Weg vom Nichts zum Seyn, in dem zweiten den vom Seyn zum Geiste oder Gott behandelt, so darf wohl behauptet werden, daß dieser Denker unter allen Philosophen der Neuzeit jenen beiden größten Philosophen der Geschichte, Plato und Jacob Böhm, als der congenialste zur Seite steht. Sein System ist das nach Höhe, Tiefe und Breite vollendetste; es ist das dialektisch ausgefeilteste, das, welches die Wahrheit aller philosophischen Standpunkte in sich aufgenommen und deren Unwahrheit und Einseitigkeiten vermieden hat ***). Demjenigen, der mit dem lohnenden Studium dieser Philosophie sich beschäftigen möchte, wäre

*) Menschwerd. Christi 2. Th. I, 8.

**) Gnadenw. I, 5.

***) Vgl. das oben citirte Sendschreiben an Feuerbach, S. 122 u. ff. u. S. 217 u. ff., eine Schrift, die für Feuerbach eine wahre philosophische Hinrichtung gewesen seyn muß, da er auf dieselbe kein Lebenszeichen von sich gab.

zu rathen, die Werke des Meisters in der umgekehrten Reihenfolge ihrer Veröffentlichung durchzunehmen, mit den zuletzt erschienenen zu beginnen und mit den ersten zu schließen, da jene für jeden, der nur einige allgemeine Bildung besitzt, zugänglich sind, diese dagegen sehr große Schwierigkeiten darbieten und deshalb schon einiges Vertrautseyn mit der Schaden'schen Denkweise erfordern *). —

Wir glauben nunmehr am Ziele unserer Aufgabe zu seyn, die Stellung der Philosophie Franz v. Baader's beschrieben und gezeigt zu haben, wie dieselbe mit der Kette der frühern Systeme zusammenhängt und nach oben in ein noch höheres sich hinein verschlingt. Es kamen hier bloß die philosophischen Principien zur Sprache, da die Anwendung derselben, wie sie von Baader und Schaden gemacht wird, eine gesonderte Darstellung erfordert und hier zu weit geführt hätte. Ohnehin ruht auf den Principien der ganze Schwerpunkt des Systems; aus ihnen ergiebt sich die große Hauptsache, der christliche oder nichtchristliche Standpunkt. Baader und Schaden sind nicht deshalb gründliche Philosophen, weil sie Monotheisten sind; sondern weil sie gründliche Philosophen sind, mußte bei ihnen wissenschaftlich gerechtfertigter Monotheismus zu Stande kommen. Hoffentlich wird die nun beinahe vollendete Gesammtausgabe der Werke Baader's die Würdigung dieses philosophischen Heroen auch weiteren Kreisen vermitteln und die Wolke von Mißverständnissen und Vorurtheilen, die über seiner Philosophie gebreitet lag, verthei-

*) Die Reihenfolge wäre diese: 1) Ueber die Hauptfrage der Psychologie für die Gegenwart. Erlangen, Bläsing, 1849. 2) Ueber den Gegensatz des theistischen und pantheistischen Standpunktes. Erlangen, Bläsing, 1848. 3) Vorlesungen über akademisches Leben und Studium. Marburg und Leipzig, Elwert, 1845. 4) Orion oder über den Bau des Himmels. Karlsruhe und Freiburg, Herder, 1842. 5) Ueber den Begriff der Kirche und seine praktischen Folgerungen. Erlangen, Palm und Enke, 1841. 6) System der positiven Logik. Erlangen, Palm und Enke, 1841. 7) Präliminarien einer Gestaltungslehre des Menschen. München, Wolf, 1838. 8) Ueber das natürliche Princip der Sprache. Nürnberg, Stein, 1838. Als treffliche Einleitung zu seinen Werken ist noch zu erwähnen: Erinnerungen an Emil August v. Schaden, von Heinrich W. J. Thiersch Frankfurt a. M., Heider und Zimmer, 1853.

Digitized by Google

len. Mit ihr wird auch das System eines E. A. v. Schaden durchdringen, da es ja die herrlichste Ergänzung des Baaderschen ist.

Unsere gegenwärtige Zeit scheint sich für die Aufnahme dieser Philosophien nicht ungünstig zu verhalten. Der Materialismus, dessen Wellen sich nachgerade verlaufen, kann für dieselben bahnbereitend gewirkt haben. Er ist am besten geeignet, so realistischen Systemen, wie die Baader's und Schaden's sind, als Vorläufer zu dienen. Zu ihnen findet er den Uebergang viel leichter, als zu den abstracten Bewußtseynsphilophien. Wir können ihn deshalb nicht so ungünstig beurtheilen, als es gewöhnlich geschieht. Daß ihn kein Philosoph vom Fach, der auch nur die historischen Quellen seiner Wissenschaft studirt hat, theilen kann, braucht kaum gesagt zu werden. Der Materialismus ist allzusehr nur der Standpunkt des Anfängers in der Philosophie. Aber gerade als solcher ist er uns willkommen. Wir begrüßen in ihm einen Anfang des allgemeinen Wiedererwachens der Philosophie. Die Thatsache, daß er so gewaltig um sich greifen konnte, beweist, daß das Bedürfniß des Philosophirens in unserer ganzen Nation wieder rege geworden ist. Wenn gerade die Jünger der Natur mit besonderem Eifer sich auf ihn geworfen haben, so zeigt dies nur, daß sie sich bei ihrer Copistenarbeit *) einer bloßen Beschreibung von Naturphänomenen nicht beruhigen können, sondern auf die Gewinnung einer philosophischen Grundanschauung hingetrieben fühlen. Erinnerte auch die ungeberdige Art, mit der sie der Theologie und Jurisprudenz entgegentraten, an das, was man in der Studentenwelt crasses Fuchsenthum nennt, so ist dies einigermaßen entschuldigt durch das jugendlich aufstrebende Wesen ihrer Disciplin, deren wichtigste Entdeckungen und Wahrheiten kaum so viele Jahrzehnte zählen, als die der übrigen Wissenschaften Jahrhunderte. Auch

*) Baader sagte einmal zu einem Botaniker, der ihm von neuentdeckten Pflanzen erzählte: „Das ist nun wieder eine neue Anhäufung der Unwissenheit. Gebt mir statt dieser neuen Pflanzen eine Erklärung, wodurch ich sie verstehen lerne; was hilft mir das Abschreiben eines Buches, wenn ich es nicht verstehe?"

scheint es, als hätten die Wissenschaften, so gut wie die menschlichen Individuen, ihre Epochen der Flegeljahre. Immerhin mahnen die Schülerversuche unserer Materialisten an schwere Unterlassungssünden. Wie nach Baader die politischen Revolutionen meist nur die Folgen gestörter Evolutionen sind, die stattfinden sollten, so gilt auch auf philosophischem Gebiet, daß diese Sündfluth des Materialismus nicht hätte auskommen können, wenn die Weiterentwicklung der Philosophie, wie sie in Baader und Schaden vollzogen ist, anerkannt und in das Gesammtbewußtseyn des philosophirenden Deutschlands aufgenommen worden wäre. Allen halben eklektischen philosophischen Standpunkten gegenüber bleibt der Materialismus in seinem guten Rechte. Mit Bewußtseynstheorien ist ihm nicht beizukommen. Er ist auf seinem eigenen Gebiete anzugreifen und kann hier nur durch eine Philosophie überwunden werden, die wenigstens ebenso materialistisch, zugleich aber noch etwas mehr ist als er, durch so realistische Systeme, wie sie Baader und Schaden geliefert haben. Hier gelangt das Berechtigte des Materialismus zu seiner vollen Anerkennung.

Noch bedeutungsvoller erscheint uns der Materialismus unserer Zeit vom christlichen Standpunkt aus. Der Christ kann geradezu Gott danken, daß derselbe auftauchte. Denn es ist eine Gnade, wenn von zweien Uebeln das geringere über uns verhängt wird. Es bedrohte uns aber etwas viel Schlimmeres, als aller Materialismus ist, in jenem Unfug des Tischrückens und Geisterklopfens, der vor einigen Jahren von Amerika aus wie ein Lauffeuer über Europa sich verbreitete. Diesen Dingen liegt eine größere Realität zu Grunde, als man ihnen gewöhnlich zugesteht. Als Christen glauben wir an die Existenz eines bösen Geisterreichs, mit dem der diesseitige Mensch in unerlaubten Verkehr treten kann. Wir glauben mit Schiller:

> Leicht aufzuritzen ist das Reich der Geister,
> Sie liegen wartend unter dünner Decke,
> Und leise hörend stürmen sie herauf.

Setzt man nun den Fall, daß die gesammte Geisterströ-

mung sich damals mit Macht in diese unheimlichen Bahnen ergossen hätte, so wären hiermit Zustände eingetreten, die zwar früher oder später kommen müssen, dennoch aber von dem Lenker der Geschichte so weit wie möglich hinausgerückt werden. Unter den vielen bereits erfüllten Weissagungen der Schrift steht auch die bis jetzt noch unerfüllte, daß gegen Ende der Tage die ganze Menschheit, mit Ausnahme der Gläubigen, dem Zustand dämonischer Besessenheit anheimfallen wird *). Wir standen vor einigen Jahren an diesem Abgrunde. Daß wir nicht hineinstürzten, haben wir dem Materialismus zu danken, den Gott beinahe gleichzeitig als rettendes Gegengift über uns hereinbrechen ließ. Denn dieses Schlammbad hat das Gute, daß es die Geister abstumpft, auf das Diesseits bornirt und hiermit für die dämonischen Regionen unzugänglich macht. Aehnliches findet sich im achtzehnten Jahrhundert. Der Materialismus der Encyklopädisten war nur eine heilsame Reaction gegen die dämonische Richtung des Zeitalters, die in dem Mesmerismus und den geisterbeschwörenden Cagliostros sich ankündigte. Die französische Revolution ist ein Kind beider Factoren, des crassen Materialismus und unbewußter dämonischer Besessenheit. Wenn nun dieselben Factoren auch in unserer Zeit zur Geltung gelangen konnten, so glauben wir deshalb noch nicht, daß sie in dem Gewittersturm einer ähnlichen politischen Katastrophe sich entladen werden. Denn sie sind doch jetzt schon so weit überwunden, daß sie wenigstens aus der Mode gekommen sind. Jedenfalls ist es als ein Gewinnst zu betrachten, daß durch den Eintritt des Materialismus eine Verlängerung der Gnadenfrist möglich wurde. Einen andern Gewinnst hoffen wir noch, den nämlich, daß alle gesunden, tüchtigen Geister unserer Nation aus jenem Schlammbad neugekräftigt hervorgehen und dann mit den Anforderungen eines wohlberechtigten, derben Realismus an die Philosophie

*) Offenb. Joh. 13, 16 u. 17. Das Malzeichen des Thieres ist nämlich hier dasselbe, was auf christlichem Gebiet die Versiegelung des Gläubigen mit heiligem Geist, Mittheilung satanischer Geistesenergien, — Besessenheit.

herantreten werden. Daß ihnen Befriedigung zu Theil werden kann, möge unſere Darſtellung der Philoſophie Franz v. Baader's und E. A. v. Schaden's gezeigt haben *).

Recenſionen.

Syſtem der Logik und Metaphyſik von Dr. Heinrich Ritter. 2 Bde. Göttingen, 1856.

Wir haben hier die Schrift von einem rühmlichſt bekannten, um die Philoſophie, beſonders die Geſchichte derſelben höchſt verdienten Manne vor uns. Er zeichnet ſich in allen ſeinen Schriften durch ſeltene Klarheit und Umſicht aus, welche mit Beſonnenheit alle Gründe erwägend überall gerecht ſeyn will. Die Humanität ſeiner Perſönlichkeit zeichnet auch ſeine Schriften aus. Er giebt uns vorliegende Schrift als gereiftes Produkt ſeines Lebens, welches aus ſeinen umfaſſenden, mehr als vierzigjährigen Studien hervorging. Es behandelt zugleich den wichtigſten Theil der Philoſophie und behandelt ihn in einer Zeit, in welcher die Philoſophie aus ihren Nöthen auf dieſen Gegenſtand von ſelbſt geführt wird und deshalb in Kant und Fichte ihr Fundament zum Weiter- uud Ausbauen ſuchen muß. Die Schrift enthält zur Löſung dieſer Aufgabe nicht bloß viel Anregendes, ſondern gibt jedenfalls wichtige, bedeutende Beiträge, und man wird ſich an ihrem Studium immer wieder auf's Neue erfreuen, beſonders auch wegen ihrer Klarheit und der Fülle des Materials aus der Geſchichte der Philoſophie, welches hier kritiſch beurtheilt wird. Es verdient daher die Schrift eine allgemeine Beachtung und Beſprechung. Je mehr man aber, bei der Einigkeit mit dem hochverehrten Verfaſſer in Grundfragen, von

*) Wenn wir der vorſtehend geſchloſſenen Abhandlung gern in unſrer Zeitſchrift einen Platz verſtattet haben, ſo geſchah es lediglich, um auch der Philoſophie E. v. Schadens, die unter den ſpeculativen Syſtemen der Neuzeit verhältnißmäßig am wenigſten bekannt geworden, gerecht zu werden. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß daraus keineswegs gefolgert werden kann, daß wir den Anſchauungen und Urtheilen des geehrten Hrn. Verf. überall zuſtimmen. **Anmerkung der Redaction.**

seinem Standpunkt in den Hauptfragen abweicht, desto mehr wird man bei der Wichtigkeit des Gegenstandes in der gegenwärtigen Zeit aufgefordert, sich mit demselben auseinanderzusetzen und sich mit ihm zu verständigen.

Dieser Wunsch und dieses Bedürfniß haben mich seit einem Jahre mit Ritter in einen umfassendern literärischen Briefwechsel gebracht, in welchem wir die Grundlage unseres Standpunktes zu erörtern und uns über sie zu verständigen gesucht haben. Ich habe in diesem Briefwechsel den Mann wieder gefunden, wie er auch in seinen Schriften erscheint, voll Humanität und Liberalität, mit Geduld und Wohlwollen auf alle Fragen eingehend und sie besprechend. Schon längst hat es mich gedrängt, in einem Sendschreiben an ihn mich über die vorliegende Schrift auszusprechen. Ich habe aber diese Form aus manchen nahe liegenden Gründen aufgegeben und diese gewählt. Ich spreche hier meine Ansicht mit aller Entschiedenheit gegen den Verfasser aus und hebe nur die Hauptpunkte, die Grundfragen, den Standpunkt hervor, und trete hier allerdings in einen entschiedenen Gegensatz mit ihm, den ich aber für überwindbar halte. Gründe und Gegengründe sind das Band der Humanität, durch welche man sich über persönliche Eindrücke zur Sache und so über Lob und Tadel erhebt. Unsere bisherigen brieflichen Verhandlungen haben uns den Weg zur leichtern Verständigung, wie ich glaube, gebahnt, und ich kann sie auch in dieser Hinsicht als einen großen Gewinn ansehen.

Ritter läßt den Anfang der Philosophie durch eine Auseinandersetzung des Verhältnisses derselben zu dem nichtphilosophischen Bewußtseyn und der Skepsis entstehen. Er findet in dem nichtphilosophischen Bewußtseyn zunächst nur Meinungen, welche den Zweifel hervorrufen. Aber er findet in ihm auch ein Wissen in Bezug auf Form und Inhalt, welches zur Ergänzung der Philosophie dient. Er begrenzt die Aufgabe der Philosophie gegen die einzelnen Wissenschaften und verwirft die Philosophie, welche sich dieselben unbedingt unterordnet; dieses ist ihm die absolute Philosophie. Auch der Skeptiker setzt den Gedanken

des Wiſſens voraus; denn nur unter ſeiner Vorausſetzung entſteht ſie. Dieſer Gedanke des Wiſſens iſt der Zweck der Philoſophie, welche auf den Grund alles wiſſenſchaftlichen Denkens zurückgeht und dadurch den letzten Grund alles Wiſſens aufdeckt. Dieſer Gedanke iſt aber ein Ideal, und die Philoſophie hat es nur mit Idealen zu thun. Die Philoſophie geht von den Meinungen aus und hat den Gedanken des Wiſſens zum Princip. Beides muß mit Recht unterſchieden werden.

Allein beſtimmt man den Gedanken des Wiſſens nur ſeinem Begriffe nach und betrachtet ihn als Beweggrund, und den treibenden Gedanken und Zweck der Philoſophie (Bd. I, S. 58—61. 120), ſo wird man ihn als die Idee des Wiſſens zu faſſen, aber zugleich in und mit ihr ein Subject anzunehmen haben, in welchem er erſcheint, und deſſen Gedanken er iſt. Denn der Gedanke des Wiſſens iſt die ſich bewußte und gewiſſe Uebereinſtimmung der Gedanken eines denkenden Subjects mit dem Weſen eines Objects. Dieſes Subject iſt das Ich. Dieſes erhebt ſich von den Meinungen zu der Idee des Wiſſens. Damit wird es aus einem empiriſchen Ich zu einem rationalen, idealen, allgemeinen Ich, und iſt eben ein Ideal, wie der Gedanke des Wiſſens, oder es erfaßt dieſen als ſein Ideal, welches daſſelbe zu verwirklichen hat. Das Ich wird auch (Bd. I, S. 124. 153. 157. 159—164. 320 ff. 328. Bd. II, S. 4 ff. u. a. a. O.) als das Subject des Wiſſens anerkannt. Das Denken iſt Streben nach dem Wiſſen und muß die Unvollkommenheit in doppelter Weiſe anerkennen, im Subject, von welchem das Denken ausgeſagt wird, und im Object, nach welchem es ſtrebt (S. 121). Das Subject des Denkens iſt auch zugleich das, von welchem das Denken ausgeſagt wird und welches der Erſcheinung des Denkens zu Grunde liegt. Man würde zunächſt das Ich als dieſes Subject des Denkens ſetzen können. Aber dieſes würde die Sache nur in empiriſcher Weiſe faſſen; die Philoſophie muß wiſſen, daß ſie im Denken ein Geſchäft der Vernunft betreibt oder daß im Ich nicht allein die Perſon, ſondern die Vernunft in der Perſon denkt ꝛc. (S. 123 f.).

Die Unvollkommenheit des Wissens zeigt sich hier im empirischen Subject und Object. Aber über diese muß hinausgegangen werden. Die Erkenntniß dieser Unvollkommenheit ist der Ausgangspunkt der Philosophie und führt zum reinen Subject und Object des Wissens. Jenes ist in der Erkenntnißlehre das Ich genannt worden. Nur es ist das denkende Subject, welches die Idee und durch sie den Gedanken des Wissens und zwar als Zweck hat, um ihn zu verwirklichen. Nur in diesem Bewußtseyn hat es alles empirische Seyn außer sich als Erscheinung erkannt, an welcher der Schein haftet, den es durch die Verwirklichung der Idee des Wissens beseitigen soll. Es hat damit aber erst dieses Seyn als Object außer sich gesetzt, um es durch sich selbst zu bestimmen, und so erscheint es ihm als Nichtich, welches es sich durch seine Bestimmung gleichmachen soll. Allein mit welchen Mitteln verwirklicht es seinen Zweck? Ist es im Besitze solcher Mittel? Gewißheit und Wahrheit fordert die Idee des Wissens von allem Wissen. Hat es Kennzeichen solcher Gewißheit und Wahrheit? Allerdings; die Uebereinstimmung des Ich mit sich selbst begründet die Selbstgewißheit und die mit dem Wesen des Gegenstandes die Wahrheit des Wissens. Nur die Erkenntnißvermögen entscheiden über die Möglichkeit des gewissen und wahren Wissens. Hat das Ich solche Vermögen und woher sind sie und wie sind sie beschaffen? Dieses sind die Grundfragen, von welchen man ausgehen muß. Das Erkenntniß-Subject hat sich vor Allem aus den Erscheinungen auf sich selbst zurückzuziehen, und sich nicht bloß aus ihnen in sich zu reflectiren, sondern rein in und aus sich selbst, oder es hat sich als Ich vor Allem zu setzen. Damit erst erkennt es die Erscheinungen als Nichtich, welche durch es zu bestimmen sind. Es hat sich daher als reines Ich um die Mittel umzusehen, durch welche es diese Aufgabe zu lösen vermag. Diese Mittel sind seine sämmtlichen Grundvermögen, Erkenntnißvermögen. Sie erscheinen ihm vor Allem als Grundmöglichkeiten, um sich selbst als reines Ich zu erscheinen, und sich als reines Object seiner selbst durch sie zu setzen. Die Schran-

Digitized by Google

ken der empiriſchen Erſcheinungen zeigen ſich damit aufhebbar durch die ſo erkannten Mittel, um ſie wirklich zu beſeitigen. Es zeigen ſich in den verſchiedenen Erkenntnißvermögen die verſchiedenen Möglichkeiten der Erkenntnißformen und Standpunkte, und erklären damit den Schein an den Erſcheinnngen, welcher darin beſteht, daß jene Vermögen an ſich und in ihrem Verhältniß zu einander und zur Idee des Wiſſens, ſtatt ſich einander zu ergänzen, ſich iſoliren und abſtrakt erſcheinen. Jede Erkenntnißform begründet ein wahres und ein Scheinwiſſen, einen Ismus; denn ſie kann vereinſeitigt, verkehrt werden. Indem das Ich ſich ſo in dieſem ſeinem Erkenntnißvermögen Object ſeines Wiſſens iſt, erſcheinen ihm in demſelben die verſchiedenſten Möglichkeiten, das Seyn zu erkennen, und ſo das mögliche Scheinwiſſen. Indem jenes wahre Wiſſen aus dem Ich durch ſeine beſtimmten Erkenntnißformen begründet wird, wird damit das in ihm mögliche Scheinwiſſen aufgezeigt als eine Vereinſeitigung, Vekehrung jenes zum Ismus. Dieſer wird aber durch die ihm zu Grunde liegende wahre Form zugleich der Kritik anheimfallen und widerlegt. So wird die ſelbſtgewiſſe Wahrheit in allen möglichen Erkenntnißformen und Standpunkten erwieſen.

In den verſchiedenen Erkenntnißmöglichkeiten wird ſich das Ich Object und erſcheint ſich ſelbſt, und wie es ſich in ihm erſcheint, ſo iſt es an ſich; denn es ſind die aprioriſchen Formen ſeiner Selbſterſcheinung, von denen es das Prius iſt. Aus ihm ſtammen ſie, durch ſie iſt es ſeiner ſelbſt gewiß und beſtimmt durch ſeine Selbſtgewißheit die Wahrheit ſeines Seyn. Wie es alſo in ihnen mit ſich ſelbſt übereinſtimmt, ſo iſt es an ſich. Alles Seyn außer ihm kann dem Ich nur erſcheinen, wie es ſich ſelbſt in jenen Formen erſcheint, und wie es in ihnen erſcheint, ſo iſt es. Daß es ſo iſt, wird beglaubigt durch die Selbſtgewißheit. Das Ich hat nämlich Formen der Wahrnehmung und des Denkens, in denen es ſich ſelbſt und in denen ihm Alles Seyn erſcheint. So kann das Ich daher die Gewißheit und Wahrheit ſeiner Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt und dem Seyn außer ſich controliren und über ſie entſcheiden.

Dieses halte ich für den Standpunkt der Erkenntnißlehre; auf ihn weist auch der Verf. Bd. I, S. 128 bestimmt hin. Er wird hiermit auf das Ich geführt; „denn ein Denken ohne Ich würde in der Luft schweben." Aber es ist ihm doch nicht Princip der Philosophie, weil es nur empirisches Ich ist (S. 153). Allein dieses soll doch frei werden von seiner empirischen Beschränkung durch das Wissen der Vernunft in ihm. So wenig der Gedanke des Wissens ohne ein wissendes Subject gedacht werden kann, ebenso wenig kann die Vernunft in uns wissen, sondern ein Subject, von welchem die Vernunft nur Erscheinung ist. Dieses Subject ist das allgemeine Ich. Denn für alles Wissen, damit es beginnen, fortschreiten und das Ziel erreichen kann, muß eine Anfang, Mitte und Ende verbindende Einheit vorhanden seyn, welche sich selbst und durch sich selbst von dem Anfange, Fortgange und Ende weiß, und durch dieses reine Wissen seiner selbst Princip alles dieses Wissens ist. Zu diesem reinen Ich hat sich das empirische zu erheben. Indem es sich zu ihm erhebt und es denkt und erkennt, macht es sich von seinen empirischen Schranken frei und denkt sie als sein allgemeines Wesen. Auch I, S. 461 wird diese Einheit vom Ich behauptet.

Solange der Philosoph noch die Mittel und Wege zu seinem System sucht, ist er auf einem subjectiven Standpunkt des Denkens und Erkennens; sobald er sie aber gefunden hat, steht er auf dem objectiven Standpunkt, selbst wenn auch sein Grundprincip und seine Methode subjectiv wäre. Jedes System der Philosophie macht diese Ansprüche auf Objectivität. Wenn daher das Ich Princip der Philosophie seyn soll, so kann es nur das allgemeine Ich seyn. Fichte hat sich mit Recht verwahrt, daß sein Ich ein anderes, als das allgemeine sey. Ritter sagt: „Wenn im Erkennen Wissen gewonnen ist, hat es auf Allgemeingültigkeit Anspruch zu machen" (Bd. I, S. 125). Dieses gilt doch vor Allem von dem Ich. Das allgemeine Ich hat aber als Erkenntnißprincip, also als Princip der Erkenntnißlehre am Seyn außer ihm keine Schranke, weil es in sich selbst die Mittel

hat, daſſelbe zu beſtimmen. Wie es iſt und mit ſich ſelbſt übereinſtimmt, ſo muß auch das Seyn außer ihm ſeyn und mit ihm übereinſtimmen. —

Gehen wir nun mit dem Geſagten an die Riter'ſche Schrift, ſo iſt der Gedanke, oder die Idee des Wiſſens allerdings die Einheit des Denkens und Seyns, Subjects und Objects, aber nur die ideale, in der Idee, aber nicht real geſetzte. Allein ſo iſt ſie eben zu ſetzen. Denn in jener Idee iſt die Einheit des Subjects und Objects eine bloß möglich e, noch unentwickelte, welche ſich entwickeln und durch ihre Entwicklung verwirklichen ſoll. Hier iſt und muß jene Einheit eine durch die Selbſterkenntniß des Ich vermittelte ſeyn. Dieſes muß ſich daher vor Allem als Princip dieſer Vermittlung vorausſetzen, kurz es muß ſich vor Allem ſelbſt vermitteln, um ſo Grund jener Vermittlung zu ſeyn. So ſetzt ſich das Ich als Erkenntnißſubject, welchem die Idee des Wiſſens zum Object wird. Die Erkenntniß der Idee des Wiſſens als des Objects des ſich ſelbſt und ſie wiſſenden Subjects iſt ſo keine empiriſche Thatſache des Bewußtſeyns, ſondern Thathandlung des ſie durch ſich ſetzenden Ich, und daher eine transſcendentale Erkenntniß, in welcher das Ich ſich Object und ſich als Object, als Grundmöglichkeit für jede mögliche Erſcheinung eines Objects außer ihm geſetzt hat. So erkennt es frei und ſelbſtſtändig, autonom die Idee des Wiſſens, oder iſt ihr Erkenntnißgrund, und hebt die vorausgeſetzte Objectivität der Idee des Wiſſens, die Form des Angeborenſeyns auf. Als angeborne iſt ſie dem Ich gegeben, iſt Thatſache des Bewußtſeyns, als vom Ich im Wiſſen von ihr als des Objects des Wiſſens iſt ſie Thathandlung des Ich. Dort heißt es: ohne Object kein Subject; hier ohne Subject kein Objekt. Kant's große That war eben die Aufhebung der dogmatiſchen und empiriſchen Form des Angeborenſeyns der Idee des Wiſſens und die Erhebung in die durch das Ich geſetzte Form. Die Idee des Wiſſens iſt an ſich das Prius und das wiſſende Subject das Poſterius, aber für die freie Erkenntniß derſelben iſt das Ich

das Prius, und die Idee als Object des Wissens das Posterius. Daher mußte das Ich vor Allem die Form des Gegebenseyns seiner selbst und Alles außer ihm aufheben, um sein rein aprioriſches Wesen in Besitz zu nehmen, durch welches jedes Seyn zu bestimmen ist. Leibnitz kommt von dem Angeborensein des Ich und der Idee des Wissens nicht los, sondern macht es zum Princip der Erkenntniß. Deßhalb ist seine Philosophie Dogmatismus und empiriſcher, nicht reiner, Rationalismus, in welchem das Object dem Subject als reines Object vorausgeht und dieses nur eine Erscheinung jenes ist. Das Object bestimmt hier das Subject, nicht umgekehrt. Daher herrscht hier auch Determinismus. Angeboren sind aber nicht die Ideen rein an und für sich, sondern mit dem empiriſchen Seyn vermischt und so getrübt, alterirt. Dieses und diese Alteration kann erst das sich selbst gewisse reine Ich erkennen. Weil Leibnitz von jenen angebornen Ideen den Geist bestimmen ließ, konnte er auch das ideale Seyn desselben nicht erreichen, weil es immer beschränkt, getrübt blieb von jenem alterirten Seyn. Obschon sich nun Kant von diesem Determinismus und Dogmatismus im Princip frei machte, dieses aber nicht begründete, so erschien auch ihm der Geist wieder mit jener unaufhebbaren Trübung behaftet, und es war ihm daher nicht möglich, das Wesen, Noumenon, sondern nur die Erscheinung zu erkennen. Dieses war auch der Grund, weßhalb das Fichte'sche Ich mit unaufhebbaren Schranken, mit einem empiriſchen Nichtich behaftet ist und bleibt. Leibnitz's fortwährende Annäherung, aber nie Erreichung des Zieles wiederholt sich daher auch hier wieder.

Diesen Standpunkt sehe ich von Ritter in der Idee des Wissens nicht wesentlich überschritten. Die Logik ist daher bei ihm keine transscendentale, sondern empiriſche Wissenschaft, welche die Formen des Denkens und Erkennens als gegeben annimmt, um in und mit ihnen das Seyn zu erkennen. Dieses ist ihm aber ebenfalls gegeben. Es werden Substrate, reale Objecte als Grundlagen der Erkenntnißformen angenommen.

Allein Kant hat alle Metaphyſiker ihres Amtes ſo lange für entſetzt erklärt, bis ſie nachgewieſen hätten, wie ſynthetiſche Urtheile apriori möglich ſeyen. Dieſe Aufgabe iſt hier nicht als Problem erkannt und anerkannt.

Aber auch das Seyn, welches Inhalt der Metaphyſik iſt, iſt an ſich verſchieden, als reales, ideales, formales, rein rationales. Dieſes entſcheidet über Inhalt, Umfang, Methode und Ziel der Metaphyſik. Allein auch hierüber finde ich bei Ritter keine Aufſchlüſſe. Es wird von den Kriterien, Kennzeichen der Gewißheit und Wahrheit als Bedingung des Wiſſens gehandelt, allein dieſe nicht aus ihrem Princip begründet, ſondern empiriſch aufgeſtellt. Wie die Idee des Wiſſens als Thatſache des Bewußtſeyns und zwar in der intellectuellen Anſchauung ergriffen wird (II. Bd. S. 155. 255 u. a. a. O), ſo ſetzt ſich dieſe Thatſache in der ganzen Entwicklung jener Idee nur fort, und ebenſo wird auch das Ich als Grundbedingung des Wiſſens, um einen Anfang, Fortgang und Ziel zu gewinnen, immer vorausgeſetzt, oder mit hinzugedacht. Aber es wird nirgends als Princip aufgeſtellt, und aus ihm das Wiſſen abgeleitet, begründet. Es denkt ſich nicht ſelbſt, oder ſetzt ſich nicht ſelbſt als Princip und ſo dem Wiſſen voraus; es iſt nur Erſcheinung der Idee des Wiſſens.

Es iſt dieſes auch ganz conſequent; denn Ritter geht vom empiriſchen Subject und Object aus, welchem der Schein anhängt, von dem ſie durch die Verwirklichung der Idee des Wiſſens nach und nach befreit, und das ideale Weſen derſelben als Zweck hervorgebracht werden ſoll. Dieſe wirkliche Hervorbringung iſt und bleibt aber ein Ideal, und daher ſo lange dieſes nicht erreicht iſt, bleibt der Schein, der nur ſeine Form wechſelt, aber nie aufhört (Bd. I. S. 134 u. 136 f.). Wenn aber die Erkenntnißlehre im Unterſchiede von der Seynslehre ein Wiſſen des Wiſſens iſt, das Wiſſen aber nur Wiſſen iſt, wenn es ſelbſtgewiß und mit Ueberzeugung das Seyn weiß, wie es an ſich iſt, dann muß es ſich von Haus aus vom Scheinwiſſen frei gemacht haben. Wer das Wiſſen zum In-

halt des Wissens hat, setzt schon ein Wissen voraus, welches sich über den Schein zum Wesen erhoben hat, mithin Gewißheit und Wahrheit, Allgemeingültigkeit, Nothwendigkeit hat. Dieses Wissen auf seine Gründe zurückzuführen oder es als allgemeingültig und nothwendig zu begründen, ist eben Aufgabe jenes Wissens des Wissens. Dieses hat die im Geiste möglichen Erkenntniß- und Wissensformen, mit welchen das Seyn erkennbar ist, mithin die verschiedenen Denk- und Erkenntnißmöglichkeiten zum Inhalte, durch welche erst ein Seyn möglich und erkennbar ist, und die mithin zu Daseynsmöglichkeiten werden. Nur durch Erkenntniß dieser Möglichkeiten kann über die Wirklichkeit, das Daseyn und Soseyn entschieden werden und ob es außer und unabhängig vom Wissen desselben besteht. Dieses Seyn ist also nicht unmittelbar Inhalt des Wissens, sondern nur, wenn es existirt, wie es gedacht und erkannt werden muß; es sind mithin die möglichen Wissensformen und Standpunkte, wie jedes mögliche und wirkliche Seyn nothwendig gewußt werden muß, der Inhalt des Wissens. Hier herrscht schlechthin Denk- und Erkenntnißnothwendigkeit. Ein Seyn an und für sich außer dem Wissen wird hier nur hypothetisch angenommen, wenn es existirt, so muß es in dieser Form erkannt und gewußt werden.

Nun giebt es Denk- und Erkenntnißformen des Seyns, welche dieses als unabhängig vom Denken und Erkennen und es selbst bedingend voraussetzen und setzen: die äußere und innere Wahrnehmung. Allein diese sind doch selbst, als erkenntnißtheoretische Formen, gedacht, oder Gedanken oder transscendentale Erkenntnißformen. Als solche gedachte Erkenntnißmöglichkeiten haben sie ihre Gewißheit und Wahrheit nur vom Denken und denkenden Ich, welches sich in ihnen selbst denkt und erkennt als solche Möglichkeit. Es erleidet daher das Ich in diesem Denken keine Beschränkung von jenem durch sie denkbaren Seyn. Es ist hier noch von keinem Nichtich die Rede; denn jenes Seyn ist doch nur noch ein bloß mögliches, durch die wirklich gedachte und so wirkliche Erkenntnißform. Diese

Erkenntnißmöglichkeit iſt allerdings Daſeynsmöglichkeit. Das Seyn iſt hier in dieſer Wiſſenſchaft, im Wiſſen vom Wiſſen, überall nur in und für das Wiſſen von ihm und dieſes das Seyn beſtimmend, und das Beſtehen deſſelben außer dem Wiſſen iſt nur hypothetiſch; wenn es außer dem Wiſſen exiſtirt, ſo erſcheint es dieſem durch ſeine Wahrnehmungsformen als außer ihm beſtehend. Dieſe Formen werden hier vom Ich gedacht und erkannt als Vorausſetzung für die reinen Denk- oder Begriffs- und Urtheilsformen, welchen ſie zum Object werden, um ſie zu beurtheilen, ihre Gewißheit und Wahrheit entweder zu bejahen oder zu verneinen. Das Ich denkt und erkennt ſie als ſeine Erſcheinungsformen, durch welche es zu ſeinem reinen Weſen gelangt, und es denkt durch es jene ſeine Erſcheinung. Dieſe iſt aber hier keine pſychologiſche, ſondern transſcendentale Form, keine Form der Seele, ſondern des Ich. Jene pſychologiſchen Formen ſind Erſcheinungen der Seele, welche die Erſcheinung des Ich bedingen, aber nicht verurſachen. Wenn und ſolange der Geiſt noch nicht Ich iſt, und ſich nur die Bedingungen zur Erſcheinung des Ich als Seele und Geiſt hervorbringt, erſcheinen ihm ſeine Erkenntnißformen nur bedingt durch wirkliche Gegenſtände, an denen ſie ihm erſcheinen. Allein ſobald der Geiſt ſich als Ich erſcheint, ſetzt er jene Erkenntnißmöglichkeiten aus ſeinem eigenen Weſen unabhängig von jedem andern Seyn. Dieſes iſt der Sinn der transſcendentalen Erkenntniß Kant's. In der Hervorbringung jener aprioriſchen Formen iſt der Geiſt überall an einen gegebenen Inhalt, an dem er ſich ſelbſt und an dem ihm jene Erkenntnißmöglichkeiten erſcheinen, gebunden, und er iſt abhängig von denſelben. Er iſt aber alsdann auch noch nicht Ich, und mithin kann ihm auch noch nicht jener Inhalt als Beſchränkung oder Nichtich erſcheinen. Der Geiſt iſt ſich ſelbſt eben noch Object, noch nicht reines Subject-Object.

So wie der Geiſt dieſes als Ich geworden iſt, erfaßt dieſes ſeine Erkenntnißformen als aprioriſche Formen und ſich als Prius derſelben, welche nun nur von ihm abhängen, und aus

ihm gesetzt werden als reine, aprioriſche Denk- und Erkenntniß-möglichkeiten, durch welche für ſein Erkennen erſt jedes mögliche Seyn bedingt iſt. Dieſes, inſofern das Ich Erkenntnißprincip iſt, beſchränkt es daher auch nicht und erſcheint ihm als Nichtich. Denn ſeine nun von ihm geſetzten und in freien Beſitz genommenen oder gedachten Wahrnehmungsvermögen erſcheinen ihm ſelbſt als Daſeynsmöglichkeiten, durch welche für es im Erkennen erſt ein Seyn da und erkennbar iſt. Als das Ich beſchränkendes Nichtich erſcheint ihm erſt jenes Seyn, wenn es und ſolange es ſich als bloß ſubjectives Ich erfaßt; erkennt es aber in jenem Seyn, durch welches es ſich ſelbſt erſt und ſeine Erkenntnißbedingungen hervorgebracht hat, ſein eigenes Seyn, und ſich damit als allgemeines, objectiv-reales Ich, welches ſich im ſubjectiven Ich die Bedingungen, um als Ich erſcheinen zu können, geſetzt hat; ſo iſt jenes Seyn als ſein eigenes Weſen und damit als Ich oder unter der Form des Ich oder des freien Selbſtbewußtſeyns erſt zu ſetzen: und ſo lange dieſes noch nicht geſchehen iſt, erſcheint es dem ſubjectiv-realen Ich als Nichtich, das von ihm als ſein objertiv-reales Weſen und ſomit als objectiv-reales Ich erkannt werden ſoll.

Auch Ritter giebt dem Ich die höchſte Bedeutung für den Erkenntnißproceß, hält es für den Erkentnißgrund aller innern und äußern Erſcheinungen, durch deſſen Gewißheit alle andere Gewißheit bedingt iſt, und als einzig in ſeiner Art, und auch das Seyn müſſen wir nach ihm überall nach der Analogie unſeres Ich denken. Das Denken und Seyn des Ich wird von ihm als der Mittelpunkt betrachtet, von welchem aus wir über alle Thatſachen uns zurecht zu finden haben. Der Satz: ich denke, alſo bin ich, bezeugt ihm die urſprüngliche Gewißheit eines vorhandenen Daſeyns und muß an die Spitze aller Unterſuchung über das Seyn wirklich erſcheinender Dinge geſtellt werden. Vgl. den Schluß des erſten und Anfang des zweiten Bandes und weiter (S. 205 ff. 255 ff. 309 u. ſ. w.) Aber da er es nicht als transſcendentales, d. h. erkenntnißtheoretiſches und ſomit nicht als reines Ich an ſich, ſondern immer nur in ſei-

ner Erſcheinung und Entwicklung zu ihm, nicht dieſe von ihm aus betrachtet, iſt und bleibt es in dieſer immer vom Object als Nichtich beſchränkt, von dem es ſich zu befreien hat; und ſein reines Seyn iſt und bleibt ſo nur ein Sollen. Das Nichtich erſcheint dem Ich nach dem Verfaſſer in der Empfindung, in welcher ſich das Ich beſchränkt weiß. Von dieſer Beſchränkung ſucht es ſich durch ſeine folgenden Denk- und Erkenntnißformen frei zu machen. In jeder entdeckt es ein neues Mittel, ſich vom Schein zu befreien, durch die erkannte Möglichkeit in des Weſens Tiefe zu dringen. Allein dieſe wirkliche Befreiung iſt und bleibt deßhalb ein Ideal, Poſtulat, weil die Erſcheinung des Seyns, das Gebiet des Erfahrbaren unendlich, unbegrenzt iſt, welches immer neue Schranken dem Ich erkennen läßt. Der Befreiungsproceß iſt ſo ein Progreß ins Unendliche. Wie das Ich, ſo wird auch das Seyn außer ihm hier nicht als erkenntnißtheoretiſches, ſondern als empiriſches der Form nach, ſelbſt wenn es ideal iſt, erfaßt. Die Vermiſchung der Logik und Metaphyſik oder der Erkenntnißlehre mit der Realphiloſophie bringt alle dieſe Folgen hervor.

Ueber den Unterſchied des Begriffs der Empfindung als pſychologiſcher und erkenntnißtheoretiſcher Erkenntnißform iſt von Ulrici und Weiße in dieſer Zeitſchrift eine ausführliche Beſprechung geflogen worden. Es hat ſich hierbei nur um das ſeit Kant geſchichtlich gewordene Erkenntnißproblem gehandelt. Die Empfindung als pſychologiſche und transſcendentale oder erkenntnißtheoretiſche Erkenntnißform unterſcheidet ſich wie die empiriſch gegebene und vom Ich gedachte Erkenntnißmöglichkeit. Mit jener iſt auch das empfundene Seyn unmittelbar gegeben, in dieſer iſt dieſes und jenes Seyn als mögliches Seyn zu ſetzen und als Erkenntniß- und Daſeynsmöglichkeit zu denken. Dieſer erſcheint das Seyn nur als mögliches unmittelbar durch ſie ſetz- und erkennbar, die Empfindung mithin als Gedanke, als vom Ich gedachte und denkend erkannte Erkenntnißmöglichkeit oder als der gedachte Gedanke. Dieſe Möglichkeit enthält den Grund

der unmittelbaren Erscheinung des Seyns für das Ich, also dessen unmittelbare Setzbarkeit; die unmittelbare Wißbarkeit desselben als Erscheinung jenes Seyns ist diese Möglichkeit bloß in psychologischer Form. Indem nun das Ich diese psychologischen Formen als transscendentale, oder als aus sich selbst stammende und von ihm selbst zu setzende und gesetzte Erkenntnißmöglichkeiten erkennt und setzt, erkennt es sie eben damit als die Bedingungen der Erscheinung und Verwirklichung des Seyns. Dieses ist daher ebenso abhängig von jenen Bedingungen, als diese in ihrer Erfüllung und Realisirung von dem Seyn, welches sich durch jene Bedingungen verwirklichen muß. Das objectiv-reale Seyn des Geistes ist selbst beschränkt solange es sich nicht das subjective Ich hervorgebracht hat, um in seiner Form sich selbst zu erscheinen und sich zu verwirklichen, und auf der andern Seite ist das subjective Ich in der Verwirklichung seines objectiv-realen Inhaltes abhängig von der Offenbarung jenes. Indem das Ich die Empfindung, Wahrnehmung, Vorstellung u. s. w. als transscendentale Formen seines Selbstbewußtseyns erkennt, sie als solche setzt, und als von ihm gesetzte Erkenntnißmöglichkeiten begreift, erfaßt es dieselben als von ihm abhängige Bedingungen der Erscheinung und Verwirklichnng jedes Seyns, und erkennt die Erscheinung dieser ebensosehr von sich abhängig, wie es sich selbst in der Verwirklichung dieser Bedingungen als Erkenntnißmöglichkeiten von dem Seyn außer ihm abhängig weiß. Aber das Seyn erscheint in jenen Möglichkeiten noch bevor es und diese Möglichkeiten erkannt worden, und so erscheint es als diese Möglichkeiten bestimmend. Erst wenn diese vom Geiste erkannte Objecte und aus dem und durch das Ich als das gesetzt werden, was sie sind, erscheinen sie dem Ich als Macht seiner Selbstbestimmung jedes Seyns.

Ritter läßt nun die sogenannten Erkenntnißmöglichkeiten nicht von dem Ich begründen und von ihm setzen als seine eigene Erscheinung, sondern er nimmt sie als gegeben an, und ebenso ist ihm auch das Ich in und mit ihnen gegeben, und deßhalb ist es nicht Ich oder als Ich gesetzt. Es ist und bleibt daher

bei ihm empiriſches Ich, behaftet mit den Schranken, von denen es ſich frei machen ſoll durch ſeine eigene Entwicklung und Vollendung. Es iſt daher der erkenntnißtheoretiſche Standpunkt nicht rein für ſich von dem pſychologiſchen, metaphyſiſchen und realphiloſophiſchen unterſchieden erkannt, ſondern mit dieſem vermiſcht. Die Logik iſt hiernach nicht transſcendentale Logik oder Wiſſenſchaftslehre, ſondern unmittelbar Eins mit der Metaphyſik, anſtatt daß jene erſt die Möglichkeit dieſer begründen ſoll. Transſcendentale Erkenntniß nennt Kant die Erlenntniß der Denk- und Erkenntnißmöglichkeiten. Ritter braucht dieſen Ausdruck für die überſinnliche, überſchwengliche Erkenntniß des Seyns, welche nur in der intellectuellen Anſchauung ergriffen und erkannt werden könne (§. 301). Allein die transſcendentale Erkenntniß iſt eine rein aprioriſche und feſt begrenzte durch das Ich und deſſen Erkenntnißmöglichkeiten, welche die Metaphyſik und Realphiloſophie erſt möglich machen muß. In dieſer iſt das Seyn ein überſchwengliches, und ſo einer Steigerung fähig, nur durch ſeine Offenbarung und Erfahrung erkennbar. In jener erſcheint ſich das Ich in allen ſeinen möglichen Erkenntnißformen und Standpunkten, und ſetzt ſich und ſie als gewiß, nothwendig, als Möglichkeiten für die Erkenntniß des Seyns. Die Verſchiedenheit der Erkenntnißformen bedingt auch die Möglichkeit der verſchiedenen Erkenntniß des Seyns. In der ſinnlichen Wahrnehmung iſt das Seyn nach ſeiner ſinnlichen, in der idealen nach ſeiner überſinnlichen Erſcheinung, in den Denkformen nach ſeinem entweder empiriſch-rationalen oder idealen, nach ſeinem logiſchen oder realen Weſen erkennbar. Allein hier iſt überall nur das erkenntnißtheoretiſche, nicht metaphyſiſche Weſen der Inhalt der Erkenntniß, Es handelt ſich hier nur um den Begriff und das allgemeine Weſen des Seyns, welches in verſchiedener Form erkennbar iſt, jenachdem die ſinnliche oder überſinnliche Wahrnehmung und das logiſche und reale, empiriſch- oder idealrationale Denken als Erkenntnißquelle und Form den Inhalt und das Seyn beſtimmen. Aber auch die phänomenologiſche Erkennbarkeit jedes möglichen Seyns iſt Inhalt der Erkenntniß-

lehre. Es begründet jede einzelne Erkenntnißform eine bestimmte, ihr entsprechende normale Erkenntniß des Seyns, diese kann aber auch verkehrt, abnorm werden, und so als Ismus erscheinen. Die vollkommene Erkenntniß ist die, in welcher sich die normalen Erkenntnißformen und Standpunkte ergänzen, und hierbei die möglichen Verkehrungen an ihnen aufweisen, und als Verkehrungen nachweisen und so besiegen. Dieses bezieht sich nicht bloß auf die realen Objecte, sondern auf die ontologischen Formen, die Kategorien, welche so phänomenologisch erkennbar sind. Es handelt sich in der Erkenntnißlehre nur um die Erkenntniß des Seyns, wie es nach den möglichen Erkenntnißformen und — Standpunkten des Ich diesem erscheint, und erscheinen muß, damit dieses durch die Erkenntniß dieser Erscheinung den wahren Begriff der möglichen Erkenntnißobjecte des Seyns gewinnt, und dann denselben in der Realphilosophie in seinem ganzen überschwenglichen Reichthum zu erkennen vermöge.

Es muß daher auch der Begriff der Philosophie so aufgestellt werden, daß sie diese zwei Richtungen in Bezug auf Princip und Methode in sich begreift. Die Idee des Wissens führt auf die Idee des außer diesem bestehenden Seyns, und auf eine Realphilosophie. Wie jene den wahren Begriff des Seyns durch die Erscheinung desselben im wissenden Ich nach den Erkenntnißformen desselben selbstgewiß und nothwendig erkennt, so hat die Realphilosophie den Begriff des Seyns als Erscheinung eines an und für sich außer dem Wissen bestehenden Seyns und zwar als Offenbarung dieses Seyns zu erkennen. In jener Erkenntnißlehre herrscht Denknothwendigkeit, und sie ist eine aprioriſche Wissenschaft. Wie das Seyn hier dem Ich erscheint und von ihm erkannt wird, so muß es seinem Brgriffe nach seyn, und in der Realphilosophie seiner Idee nach erkannt werden.

Zum Schluſſe will ich noch unſere Differenzen und deren Quellen, ſowie unſere gemeinſamen Anſichten in den vorliegenden Fragen kurz hervorheben.

1) Ich halte dafür, daß unſere Hauptdifferenz, aus welcher die anderen hervorgehen, darin liegt, daß ich die Erkenntnißlehre und Metaphyſik als zwei dem Inhalte, der Form und Methode nach ganz verſchiedene Wiſſenſchaften von einander trenne, und in jener die Begründung der Möglichkeit und Wirklichkeit dieſer finde; Ritter aber beide zuſammenfallen läßt. Ich halte dieſes für Dogmatismus, und ein Aufgeben der Errungenſchaft der neuern Philoſophie in dieſen Fragen, wie ſie beſonders ſeit Kant entſchieden hervorgetreten ſind.

2) Ritter ſetzt dem zufolge in der Idee des Wiſſens die Einheit des Denkens und Seyns als eine Thatſache des Bewußtſeyns voraus, während ich glaube, daß jene Idee von Haus aus ſchon Object des Ich als des ſich ſelbſt und dieſe Idee durch ſein reines Selbſtbewußtſeyn und ſeine reine Selbſtgewißheit beſtimmenden Erkenntnißſubjectes iſt.

3) Ritter läßt das Subject, wie Object, und das Verhältniß beider aus der Idee des Wiſſens als Erſcheinungen hervorgehen, und beide ſind Erſcheinungen, welche ſich zu ihrem reinen Weſen erheben ſollen. Dieſe Erhebung iſt ihm aber ein Ideal, dem ſich die Verwirklichung dieſer Aufgabe nur immer nähern kann.

4) Ich halte dafür, daß hier die Erkenntniß-Wiſſenſchaftslehre mit der Realphiloſophie verwechſelt wird, und ſo weder die Aufgabe jener, wie dieſer gelöſ't werden kann.

5) Es wird von Ritter hier zwar das Ich überall vorausgeſetzt, aber nicht als reines, ſondern durch das Nichtich beſchränktes, von welchem es ſich befreien ſoll.

6) Ritter hält das Transſcendentale der Erkenntniß für das ſeiner Natur nach Ueberſchwengliche, Ueberſinnliche, welches nur durch eine freie That in der intellectuellen Anſchauung ergriffen werden könne. Ich unterſcheide das Transſcendentale der Erkenntniſſe in doppeltem Sinne: es iſt einmal die Denk-,

Erkenntniß- und Daseynsmöglichkeit des Ich, welches durch diese das Seyn mittelst der Idee desselben selbstgewiß und wahr erkennen soll. Diese Idee kann allerdings als überschwengliche Möglichkeit das Transscendentale im Sinne Ritters genannt werden, und begründet die überschwengliche Möglichkeit der Erkenntniß des Seyns. Allein diese Möglichkeit stellt sich in der Erkenntnißlehre nur in begrenzter Form, in der Form des wahren Begriffs des Seyns, nicht aber in ihrer realen Erscheinung und Offenbarung dar. So ist sie erst Inhalt der Realphilosophie. In dieser erscheint die Idee aber als Folge ihres Seyns.

7) Die Logik soll, nach meiner Ansicht, nicht metaphysisch, sondern erkenntnißtheoretisch seyn, sie soll die Erkennniß der sämmtlichen Erkenntnißvermögen zum Inhalt, Umfang und Ziel haben, durch welche erst ein wirkliches Seyn und somit die Metaphysik möglich und wirklich wird. Bei Ritter ist sie aber an sich oder unmittelbar metaphysisch und daher nicht die Metaphysik begründend.

Bei allen diesen wesentlichen Differenzen stimmen wir doch auch in wesentlichen Punkten mit einander überein. Einige derselben sind:

1) Ritter macht, wie ich, die Idee des Wissens zum Princip der Philosophie, und giebt von ihr Prädikate an, die auch ich in ihr finde, selbstgewisse und wahre Uebereinstimmung des Wissens mit dem Seyn u. s. w.

2) Er sieht das Ich, wie ich, als Grundbedingung alles Wissens an, in welchem die Idee des Wissens nur wirklich erscheinen kann, und er faßt das Ich als allgemeines, welches nicht bloß die Form, sondern auch den Inhalt alles Wissens nach sich selbst, nach der Analogie mit sich bestimmt und erkennt. Wenn er dasselbe als erkenntnißtheoretisches erfaßt, die Erkenntnißlehre von der Metaphysik wesentlich unterscheidet, so muß er es als reines Ich an die Spitze jener stellen.

3) Er sieht auch die subjectiven Formen des Ich als den Grund der ontologischen an, so Raum, Zeit, Quantität, Qualität u. s. w.

4) Er geht auch vom populären Bewußtſeyn aus, und hält es nicht für ein bloßes Scheinwiſſen, ſondern für reales Wiſſen, und unterſcheidet auch ein reines Vernunftwiſſen, und ein durch die Erfahrung bedingtes, und mit ihr fortſchreitendes, überſchwengliches Wiſſen. Unterſcheidet er nun dieſe beiden Wiſſensformen weſentlich, ſo fällt die erſte Form in die Erkenntnißlehre, die letzte in die Seynslehre oder Realphiloſophie. Dieſe Unterſcheidung in dieſer Weiſe iſt von der ganzen neuern Philoſophie gemacht worden, nur war ſie vor Kant dogmatiſch, mit Kant iſt ſie erſt als Alles entſcheidendes Problem in die Geſchichte der Philoſophie getreten. Dieſes Problem müſſen wir zu löſen ſuchen. Es iſt der gemeinſame Orientirungspunkt in den Wirren der nachkantiſchen, und beſonders heutigen Philoſophie.

Zur gemeinſamen Verſtändigung und zur Erhebung über die perſönlichen Schranken ſehe ich die geſchichtliche Grundlage an. Wir Philoſophen ſtehen auf einem gemeinſamen geſchichtlichen Boden, haben uns auf ihm gebildet, und bringen dieſe Bildung als Vorausſetzung unſeres philoſophiſchen Standpunktes mit. Wir müſſen uns daher vor Allem über dieſe Vorausſetzungen zu verſtändigen ſuchen, namentlich über das, was wir für Probleme der Philoſophie und deren Löſung halten, wie weit wir ſie bisher für gelöſt anſahen und welche neue Probleme die bisherige Löſung uns zu löſen vorlegt u. ſ. w. In der vorliegenden Frage aber galt ſeit Carteſius das Ich für das Princip der Philoſophie, welches man das Princip der Selbſtgewißheit nannte. Dieſe ſetzte man auch der ſubjectiven Logik voraus, und beide der Ontologie und Metaphyſik, welche man ſo immer unterſchied. Auch Kant hält das Problem der Philoſophie in dieſer Unterſcheidung feſt, das Ich, die ſubjective Logik, welche er der Ontologie vorausſetzt, und die Formen dieſer aus jener abſtrahirt. Wir haben dieſe Aufgabe ſo fortzuſetzen und zu löſen, daß wir nicht nur das reine Ich als Princip des Wiſſens aufſtellen, ſondern auch begründen, dann aus ihm die ſubjectiven Formen des Erkennens ableiten, und es damit erſt

selbst concret bestimmen in seinen Denk- und Erkenntnißmöglichkeiten; alsdann zeigen, wie nach ihnen das Seyn erscheint und erscheinen muß und nach seinem wahren Begriff erkannt wird. So soll eine Transscendentalphilosophie als Voraussetzung der Metaphysik begründet werden. —

Der eigentliche reale Inhalt, gleichsam die Realprincipien, der neuern Philosophie sind die sogenannten angeborenen Ideen, welche, durch das Ich und dessen Formen als objective Denk- und Erkenntnißmöglichkeiten gesetzt, die Bestimmungsgründe alles Seyns seyn sollen. Wie man daher das Seyn nach den Ideen durch die Denk- und Erkenntnißmöglichkeiten des Ich denkt und erkennt, so muß es seyn. Dieser Idealismus der neuern Philosophie muß ausgebildet und vollendet werden als Möglichkeit und Begründung eines Realidealismus. Subjectivtranssendental ist die Erkenntniß der Denk- und Erkenntnißmöglichkeiten, mit welchen das Seyn durch die Idee desselben erkennbar und erkannt wird. Diese letzte Erkenntniß ist die objectivtranssendentale Erkenntniß. Diese subjective und objective transscendentale Erkenntniß, das Transscendentale in diesem zweifachen Sinne ist recht eigentlich der Inhalt der neuern Philosophie, und hat sich nur in subjectiven und objectiven Idealismus derselben verkehrt. Die sogenannte Subjectivität mußte sich von aller Objectivität losmachen, und so als das reine Ich erscheinen, welches nur sich selbst Object ist, und durch seine subjective Objectivität die Denk- und Erkenntnißmöglichkeiten besitzt, durch welche erst eine Objectivität, ein Seyn außer dem Ich als mögliches existirt und erkennbar ist. Allein die Objectivität, das Seyn ist nur als wahres Seyn erkennbar durch seine Idee; diese muß aber vor Allem als Idee erkannt und beglaubigt und so gesetzt werden. Das objective Erkenntnißprincip ist also die Idee, aber nicht in angeborener Form, sondern vom Ich als Idee erkannt, beglaubigt und als objectives Erkenntnißprincip gesetzt, um sie erkenntnißtheoretisch zu verwirklichen. Giebt man aber dieses subjective Erkenntnißprincip auf aus Furcht vor dem subjectiven Idealismus, und faßt die Idee an und für sich als

Erkenntniß- und Seynsprincip, welches ſich als die unmittelbare Einheit der Subjectivität und Objectivität verwirklicht und die reine Subjectivität zum Moment der Idee macht; ſo hat man einen Objectivismus, bei welchem die Logik Metaphyſik und die Erkenntnißlehre untheilbar Seynslehre iſt; man macht die Idee zur abſoluten, welche ſich ſelbſt als alles Seyn producirt und den objectiven Idealismus zum abſoluten macht. Der Pantheismus iſt dann das conſequente Syſtem. Denn jene ſich als alles ſowohl ſubjective als objective Seyn erzeugende Idee iſt die abſolute, und ihr ideales Seyn wird für ihr allein wahres Seyn gehalten und dieſes, welches der Grund der Idee iſt, geläugnet. Die Erzeugung des Selbſt-, Welt- und Gottesbegriffs (oder Idee) durch das menſchliche Ich in der Erkenntnißlehre wird zur Erzeugung dieſes Seyns an und für ſich, und ſo dieſe Erkenntnißlehre zur Metaphyſik und zur Realphiloſophie. Die Immanenz der Idee des Seyns im wiſſenden Ich zur Begründung des außer dem Wiſſen und der Idee an und für ſich beſtehenden Seyns oder der Transſcendenz dieſes wird verabſolutirt, und damit wird der wahre Gottes- und Weltbegriff aufgehoben. —

Ritter ſagt in einem Schreiben an mich: „Unſere Philoſophie ſcheint mir in einer anarchiſchen Verwirrung zu liegen, die Folge der unbedingten Herrſchaft, welche die abſolute Philoſophie und ihre Conſtruction der Natur und Geſchichte zu einem wahren Terrorismus über alle Elemente des vernünftigen Lebens auszubreiten geſucht haben. Man hat dieſe Anmaßungen aufheben müſſen, aber der Eklekticismus, welcher an ihre Stelle getreten iſt, leidet nun an einer Zerfahrenheit, welche nicht weiß, wo ſie anfangen und enden ſoll. Grundſätze, Methode und Terminologie ſind dadurch in Verwirrung gerathen. Das Bedürfniß, daß man auf die erſten Punkte der Verſtändigung wieder zurückgehen muß, wird allgemein gefühlt.“ Ich theile dieſe Anſicht, glaube aber, daß der Grund nicht bloß in der abſoluten Philoſophie, ſondern in der ganzen nachkantiſchen und Fichte'ſchen Philoſophie liegt, inſofern ſie die Tradition der neuern Philoſophie unterbrochen und den Faden der Entwicklung, an-

statt ihn weiter zu spinnen und durch ihn das Gewebe weiter zu bilden, abgerissen hat. Wir müssen den Faden vor Allem wieder anknüpfen, wo man ihn abgerissen hat. Das Weitere hierüber besagt die Vorrede zu meiner Schrift: Erkenntnißlehre, S. XXXVII—XLII; — sodann S. 618—656.

Sengler.

Die Freiheitslehre als System der Philosophie, begründet von Otto Heinrich Jäger, Docenten der Philosophie in Zürich (Zürich, 1859).

Ein Herold der Freiheit gegen deren Läugnung durch den Materialismus tritt Jäger in der eben genannten Schrift auf, und gerade in den scheinbaren Siegen jenes sieht derselbe letztlich doch nur Wirkungen des freien Geistes. Noch sey es der Naturforschung nicht beigekommen, nachzuweisen, daß die Menschheit bis Dato überhaupt immer nur eine Naturgeschichte gehabt, und es dabei als bei der ordnungsmäßigen und wahren Verfassung auch hinfort zu verbleiben habe; nicht wenige vielmehr, welche auf Lehrstühlen und in Büchern die Freiheit gestrichen haben, treten im Leben und in den Reihen des Volks als Freiheits- und Fortschrittsgeister auf, vertauschen den Katheder mit der Volkstribüne, die Feder mit dem Schwert. Und hängt auch nach Jäger mit der Freiheit die Zurechnung, Verantwortlichkeit auf's Engste zusammen; so sind hierin nach ihm die Läugner der Freiheit gleichfalls besser, als sie gemäß ihrer Rede scheinen. Sie machen im Leben der menschlichen Gesellschaft Andere verantwortlich und würden sich sehr für die Ehre bedanken, selbst als unzurechnungsfähig und unverantwortlich betrachtet zu werden. Dafür aber, daß die fast ausschließliche Richtung des Zeitalters auf das Materielle, in ihrer Tiefe angesehen, von dem freien und die Materie sich unterwerfenden Menschengeist zeugt, hat Jäger (S. 118 f.) die schöne Stelle: „Was ist es denn, wenn wir die Gegenwart, den Geist des Jahrhunderts, in immer kolossaleren Dimensionen und immer eindringender und reicher und bunter und voller von ihr, von der

Natur, wirklich Besitz ergreifen sehen, wenn wir ihn Hand in Hand mit dieser Mehrung des menschlichen Besitzes die Wucht und den Knechtsdienst der Arbeit am Stoffe immer mehr auf diesen selbst und auf seine in's Joch der Maschine gespannten Kräfte abwälzen, die menschliche Arbeitskraft in's Tausendfache vervielfältigen und steigern und sie, die Hand des Menschen, zu immer höheren Zwecken und Thätigkeiten berufen und befähigen und befreien sehen, — wenn wir ihn endlich zur Förderung des menschlichen Verkehrs in rastlos fortschreitender Vervollkommnung und Bereicherung seiner Mittel und Wege und Centren diese selben Maschinen einspannen, die Schranken und Abstände von Raum und Zeit in ein Minimum zusammendrängen, die Berge durchstoßen, die Schluchten überbrücken, die scheidenden Meere geradezu mehr und mehr in ein Bindeglied ersten Rangs verwandeln, und schließlich den Erdball mit jenem Netz umspinnen sehen, was der Menschenhand den Donnerkeil des Olympiers in die Hand drückt und den Herrscherwink des menschlichen Willens mit der Schnelligkeit und Sicherheit des Blitzstrahls unverfälscht in alle Fernen trägt, — wenn wir ihn aber schließlich mit alle dem das Leben und die Fülle der Natur immer reicher und üppiger dem Menschen zum Genuß darbieten und sammt all' ihren Schätzen gebändigt vor die Füße legen sehen, — wie — spricht nicht aus diesem Werk unserer Tage mit Feuerzungen jener selbe stolze Freiheitsgeist, der es doch wohl auch war, was sie, unsre großen Philosophen, sich einstens ihrer Menschlichkeit vergessen und der erhabenen Gedanken des Weltenschöpfers vermessen ließ? — Feiert hier nicht Er, der freie Menschengeist in straffstem Bewußtseyn seiner selbst und der Freiheit seines Geschlechts — tausendstimmig seine Siege und seine Siegesgewißheit verkündend — einen Triumphzug, in dessen Gefolge denn nun schicklich auch Er, der Philosoph, mit festlichem Gewand und heiterer Miene dürfte treten und wandeln, ohne seiner Würde zu vergeben?" —

Weil jedoch der wahre Sachverhalt nie in die Länge verkannt werden kann, sondern sich immer wieder Bahn bricht, so

giebt es nach Jäger auch unter den einseitigen Empirikern und Naturalisten Forscher, welche dieser Richtung nicht mehr ganz angehören, und welchen in nicht ferner Zeit die Hauptrolle zufallen dürfte. Ursprünglich war es eine Partei der Ehrenhaften, welche nur um — wenn auch vermeintlicher — Wahrheit willen die den idealen Gütern ungünstigen Consequenzen gezogen haben; an diese schloß sich dann an ein großer mächtiger in sich wohl disciplinirter Troß der Verächter, eine Partei der tendenziösen Naturforscher und Empiriker, denen sich das Herz wirklich ganz zum rohen finstern Trotz gewandt hat, die eigentlichen Apostel und Priester der neuen Lehre und ihres Kults. Bei dieser Race jüngerer Naturforscher, lautet es nach Jäger weiter, ist am Uebermaaße von Siegestrunkenheit eine übermüthig flegelhafte Art und grundsatzmäßige innere Rohheit und Frivolität zu Tage gekommen, wodurch auf Seiten der großen Masse der Laien und des Volks der wilde Taumel, die Ausgehöhltheit und Verkommenheit und Blasirtheit entstand, die in unserer Zeit sich findet. Zwischen diesen zwei Parteien nun erblickt ein sorgsames Auge eine Menge Elemente für die zuerst angeführte dritte Gruppe, welche noch keine Formel der Verständigung gefunden haben, daher auch noch nicht als geschlossene Partei hervorzutreten vermögen, noch ganz in den Wehen der Bildung begriffen sind, aber an deren vereinzelt durchklingenden Stimmen ein Bund des Mißtrauens sich vorzubereiten und zu halten sucht gegen den genannten Doppelchor des Prosceniums. Wohl denen, spricht daher Jäger ferner aus, die aus dem Anblick ihrer Zeit und des sie umgebenden Lebens sich die Gewißheit zu bewahren und wiederzubeleben verstanden, daß er, der freie Geist und das Bewußtseyn und der Lebensdrang der Freiheit, aus jener Zucht und Feuerprobe, die ihm die Gegenwart auferlegt hat, dereinst *siegreich und schlackenlos* werde hervorgehen. Ueberall ringt die Bewegung des Lebens, *selbst* im großen Ganzen, gerade die Macht des freien Geistes, wie an der Natur, so auch gegenüber veralteten, beengenden Kulturformen und Anschauungen zur Geltung zu bringen. Und da ein Zwiespalt zwischen der

empiriſchen und philoſophiſchen Forſchung nur entſteht, wenn das Seyende falſch, nicht in ſeiner ganzen Tiefe und Fülle erfaßt wird, ſo tritt dann auch Friede und Verſöhnung ein zwiſchen beiden. Fehlt nach Jäger der Naturforſchung ſchon um ihres allgemeinen Charakters als empiriſcher Wiſſenſchaft willen ein höchſtes, letztes Princip und die Univerſalität, und ſehen wir deßhalb eine ganze Menge und gerade die eigentlichen Häupter und Vorkämpfer der modernen Naturforſchung eben zur Ergänzung und Sicherung ihres Sieges eifrigſt bemüht, wenigſtens ihren Naturbegriff zum Abſchluß zu bringen, metaphyſiſch eine naturphiloſophiſche Grundlage zu erſtellen und ein abſolutes Princip herauszuarbeiten: ſo hat andererſeits die Philoſophie durch die Empirie den Vortheil der ſteten Bereicherung an konkretem Material und namentlich der ſtetigen Kontrolle und Prüfung über ihre Faſſung, Formulirung, Poſition und Behandlung des Princips. Dem Allen zufolge iſt endlich laut Jägers Worten die Philoſophie in ihrem Princip und Beginn weſentlich reinſter, in radikaler Skepſis ſich konſtituirender Idealismus, in ihrem Reſultat und Schluſſe dagegen, — ohne im Verlauf irgendwie aus der Konſequenz herauszutreten, vielmehr in ſtrikteſter, innerer Fortentwicklung und Auszweigung — der vollſte, in abſoluter Gewißheit mit ſtrammer, ſatter, gedrungener Energie das unendliche Ganze der erfahrungsmäßigen, thatſächlichen Wirklichkeit in ſich tragender und umſpannender und wiederſpiegelnder Realismus, und eben mit dieſem ihrem Ende, in welchem die Verſöhnung zwiſchen Idealismus und Realismus thatſächlich vollzogen und beſiegelt iſt, beſitzt ſie ihre ſpecifiſch eigenthümliche, ausſchließliche, innere Bewährung.

Der Verf. dieſer Recenſion theilt nun Jägers freudige Ausſicht und zuverſichtliche Hoffnung für das Leben des Geiſtes und die Philoſophie, er hat gleichfalls von jeher ein ſtreng wiſſenſchaftliches Verfahren nebſt einem Idealismus verlangt, der in ſich der volle Realismus iſt, und verweiſt hierfür, ſowie hinſichtlich alles Weiteren auf ſeine Schrift: Gott, Natur und

Mensch; System des substantiellen Theismus (Hannover, 1857). Mit den bisher angeführten Sätzen Jägers aber, wie mit dem Titel seines Buchs ist bereits ausgedrückt, was nach ihm das Princip der Philosophie bilden soll, nämlich die Freiheit, der freie Menschengeist. Gehen wir hierauf näher ein!

Mit dem Freiheitsbegriff steht und fällt sie — die Philosophie, sagt Jäger und findet dessen Grundeigenthümlichkeit zunächst in seiner Unbeweisbarkeit. Es ist verlockend, spricht er weiterhin aus, für die Freiheit einzutreten mit Beweisen. Einmal bietet sich uns dieselbe immer zunächst rein erfahrungsmäßig als eine Thatsache unseres Bewußtseyns. Bei der ersten flüchtigsten Selbstbeobachtung bemerken wir in uns, falls wir uns nur überhaupt im richtigen Lebenszustand befinden, die Vorstellung unsers „*Könnens, wenn wir wollen*", und wiederum sich beziehend auf alles das, was jeweils von uns gethan worden ist oder eben erst vollbracht wird und geschieht, — das ausgeprägte energische Bewußtseyn, daß, *wenn* wir gewollt, wir auch *anders* gekonnt hätten. Was jedoch hauptsächlich zu einem Beweisverfahren für die Freiheit treibe, sey offenbar die Vermuthung und Befürchtung, das Ich möchte sich mit seinem Freiheitsbewußtseyn in einer Selbsttäuschung befinden. Allein die Freiheit ist nach Jäger nicht nur überhaupt Thatsache, sondern eine schlechthin gültige, absolute, eine solche, aus der alle anderweitigen Thatsachen sammt und sonders abzuleiten und zu erklären sind. Wie sie aber selbst nicht aus Anderem abgeleitet und bewiesen, sondern nur analysirt werden kann und sich selbst praktisch erweisen muß: so erklärt jener für den ersten Artikel in den Grundrechten der Freiheit die Unmöglichkeit, innerhalb der Empirie vom Naturboden aus an der Hand der exact mathematischen Methode auf dem Weg der Beobachtung und des Experiments die Freiheit und den Geist aufzufinden und nachzuweisen. *Frei-seyn* heißt nämlich nach Jäger (S. 132 f.) schlechterdings durch nichts anderes sich herumnehmen und nur so in's Blinde hinein sich bedingen lassen, sondern — unbedingt in Allem *bei sich selbst* seyend und bleibend — in Allem *sich*

ſelbſt die Beſtimmung gebend und ſelbſt entſcheidend — in Allem ſchlechthin anfangend und lebend und ſchaffend aus ihm ſelbſt — gegentheils feſtſtehen und immer und überall in Jeglichem rein und ganz nur ſich ſelbſt bedingen, darin aber auch, wie an Nichts eine Schranke und Bewegung, ſo denn in Nichts einen Mangel und ein Vermiſſen haben, vielmehr in Anſchauung und Umfaſſung des unendlichen Ganzen der Dinge ſein ſchlechthinniges Genüge finden. Darin liegt dann eben der unendliche Gehalt und Charakter des geiſtigen Lebens. Ich weiß ſich, ſetzt ſich als abſolut. So iſt die Freiheit endlich nicht bloße Thatſache, ſondern weſentlich Thathandlung, ſie bildet den Unterſchied des Menſchen von der geſammten Natur und unſern höhern, ſittlichen, ganz in die Hand eines jeden ſelbſt geſtellten Werth, ſie iſt Etwas, was ſich weder von ſelbſt macht, noch ſich jemanden, der es nicht hat, geben läßt, ſondern bezüglich deſſen jeder ſich an ſich ſelbſt zu halten hat, — nemlich einfach an eine innere Entſchließung.

Bei dieſer Theorie müſſen wir nun vor Allem das edle Streben und ſittliche Pathos für das rein Geiſtige, für die Erhebung des Geiſtes über alles Niedere, Endliche anerkennen; die Freiheit des Menſchen iſt ja offenbar verwirklicht und vollzogen nur als deſſen Selbſtbefreiung, als charaktervolle Feſtſtellung in ſich und wahrhafte Selbſtbeſtimmung aus ſich. Allein gerade, indem Jäger auf die Abſolutheit des Freiheitsaktes das Hauptgewicht legt, drängt ſich unwillkürlich das Bedenken hervor, ob denn ſolche Abſolutheit in der That dem Menſchen, dem ſubjectiven Geiſte zukommt. Zwar die Endlichkeit, Beſchränktheit, welcher der Menſch gleichfalls unterworfen iſt, drängt ſich in ihrer Unläugbarkeit auch Jäger auf, er erkennt den Menſchen an als bedingt und beſchränkt durch die Natur überhaupt und durch ſein eigenes Naturſubſtrat, den phyſiſch-pſychiſchen Lebensorganismus; aber indem er die Freiheit des menſchlichen Geiſtes zum Princip der Philoſophie machen will, muß er die Abſolutheit derſelben einſeitig hervorheben und die Relativität,

Nothwendigkeit, welche im subjectiven Geiste selbst auch liegt und neben der Freiheit ein Grundelement dieses bildet, ebenso extrem zurücktreten lassen. Dagegen gehört der Mensch, wie sämmtliche Weltwesen, dem Reich des Endlich-Unendlichen an, und wenn in ihm auch auf's Stärkste unter allen das Unendliche zu Tage kommt, so ist er hiermit doch nicht rein und schlechthin absolut, eben deßhalb auch nicht wirklich schöpferisch, sondern seinem ganzen Seyn nach selbst geschaffen, gesetzt. Auch dieß verbirgt sich Jäger nicht ganz, er läßt den Menschen gleich jeglichem andern Daseyenden in Gott ruhen und deutet eben damit an, daß die Urbasis und daher auch der Urgrund nicht vom menschlichen Ich gebildet werden kann, sondern nur von einem vollen, wirklichen Absoluten, während zugleich in jener Hervorhebung des Ich enthalten ist, daß der Urgrund selbst Ich, absoluter Geist seyn muß. Ist endlich das Princip der Philosophie derjenige Grundbegriff, aus dem die Begriffe alles Daseyenden abgeleitet werden, ist es deßhalb seiner ungeschmälerten Bedeutung nach nichts Anderes, als der in Gedanken erfaßte Urgrund, so springt in die Augen, daß nicht die menschliche Freiheit oder der freie Menschengeist das Princip der Philosophie auszumachen vermag, sondern nur das Absolute als absoluter Geist.

Denn das verkennt Jäger gleichfalls nicht, daß das Wesen des subjectiven Geistes auch der Natur als dessen Vorstufe und Vorbereitung nicht fremd seyn kann, und sagt hierüber (S. 219 f.): „Der Mensch ist *selbstbewußtes* Wesen; dies *unterscheidet* ihn innerhalb der Natur von allen übrigen endlichen Wesen, und nun das *Ichseyn* – die *Ichheit* — das *Selbstbewußtseyn* — ist eben genau *dasjenige*, was umgekehrt *nach oben zu* vollendend und bekrönend den gesammten Proceß und Kosmos der Natur abschließt. Und nun *in* dieser Skala nimmt der Mensch als Ich, d. h. als selbstbewußtes Wesen die *höchste* Stufe ein; in *ihm* hat sich die mikrokosmische Natur am Innerlichsten, Vollsten, Gleichmäßigsten, Ueberwältigendsten und Unverkennbarsten *im* Akt herausgearbeitet und blosgelegt; er ist — gewissermaaßen die *ganze* Natur in

höchſter Potenzirung rekapitulirend — zuſammenfaſſend — und ihre Schöpfung abſchließend — ihre innerſte ganze Wahrheit und Vollendung — ihr Plan — ihre Abſicht — ihr Sinn — ihr Zweck; er iſt der Mikrokosmos κατ' ἐξοχήν — das gelöſte Räthſel der Natur." Oder (S. 246): „Der Plan, Zweck und Zug, unter deſſen unmittelbarem innerem Zwange jene unzeitliche Entfaltung der Natur ſich erhebt und organiſch erhält, — das große, einzige, ganze Geheimniß der Schöpfung iſt die Freiheit — der freie Menſchengeiſt... Die Natur iſt die Forderung und Erwartung und die bereite Heimath unſeres freien Geiſteslebens. Freiſeyn — das heißt, ſie umſpannen und ſich mit ihr Einswiſſen in Gott, und der Geiſt als der Akt des Abſolut-ſetzens iſt ganz nur dieſe ihre eigenſte Erfüllung und Vollendung." Und iſt laut Jägers Worten das Abſolut-ſeyn überhaupt jedes Weſens Natur und eben das Eine Allgemeine dieſer als eine Lebensordnung in Gott, ſo iſt damit zuleich die Ahnung ausgeſprochen, daß der allem Endlichen zukommenende abſolut ſubſtanzielle Charakter, das, was es eben zum endlich Unendlichen macht, letzlich in Gott begründet ſeyn, aus Gott ſtammen muß.

Allein die zunächſt vorliegende Frage iſt die: wie kommt Jäger von dem durch ihn aufgeſtellten Princip weiter? Ich findet ſich nach ihm frei in der Beobachtung jener Thathandlung. Ich handelt daher nicht bloß, ſondern es beobachtet auch, und dieſes Sichbeobachten ergiebt das Freiheitsbewußtſeyn, von dem Jäger natürlich alsbald reden muß. Wir haben demnach zweierlei, einen Freiheitsakt und ein Freiheitsbewußtſeyn, und ſo wenig ein Akt ſchon Bewußtſeyn und Bewußtſeyn ſchon Akt in dem hier geforderten Sinne iſt, ſo erſcheinen damit im Ich Intelligenz und Wille als ſolche, von welchen mit und neben einander auszugehen iſt. Und je ſtärker Jäger die Forderung aufſtellt, ſich ſelbſt zu beobachten in der Freiheit, deſto deutlicher tritt auch bei ihm neben dem in der „Handlung" vornehmlich ſich zeigenden Willen das Erkennen, „die Anſchauung" als gleichberechtigter Factor hervor. Er verlangt ein gegenſei-

tiges Tragen derſelben, wenn er (S. 150 f.) ſagt: „Wir ſollen im Stande ſeyn, zu handeln und zu reflektiren in Einem Moment, in derſelben Sache und Abſicht, und zwar beides in voller, aufrechter Kraft, ſo daß Eins das Andere trägt und deckt; ohne das — wo die Hand, die lenkt, nicht auch denkt, vielmehr die vom Gefühle getragene innere Willenserhebung und andererſeits deren Regulirung und Fixirung im beleuchtenden Denkakt auseinanderfällt und klafft, da fehlt unſerem Wollen und Handeln überhaupt die ſittliche Garantie und wieder die eigentliche praktiſche Energie des Entſchluſſes.“ Ja es hat die Reflexion in jenem Selbſtbeobachtungsakte nach Jäger noch die wichtige Bedeutung, daß ſie als freie, indem ſie in aufrechter Kraft den Freiheitsakt vollſtändig begleitet, dieſen gleichſam erſt einmal herausſchälen und auf ſein Urweſen redreſſiren ſoll. Von und mittelſt der Freiheit ferner als weſentlich in ſich leerer, über jeden Inhal erhabener iſt in der Wiſſenſchaft naturgemäß nicht weiter zu kommen; auch Jäger ſchreitet deßhalb in Wahrheit nicht durch ſie, ſondern durch die Selbſtbeobachtung weiter. Es iſt alſo eigentlich nicht jene und der ſie hauptſächlich repräſentirende Wille, ſondern die Intelligenz das Medium und der nächſte Ausgangspunkt der Philoſophie, wie es denn bei ihr als Wiſſenſchaft nicht anders ſeyn kann

Sind wir jedoch nach Jäger einmal auf den Boden der Beobachtung geſtellt, ſo ſchließt ſich ganz einfach die weitere Wahrnehmung an von unſerem phyſiſch-pſychiſchen Organismus als unſerem Naturſubſtrat und von der Natur überhaupt, in deren Reihe wir uns, wenn auch als Spitze, geſtellt finden. Nicht deducirt, wie es doch aus einem Princip geſchehen muß, wird alſo hier das übrige Daſeyende, ſondern nur als vorgefundenes aufgenommen und im Verhältniß zu dem gleichfalls vorgefundenen, da es in dieſer Einſeitigkeit nicht wirklich iſt, vorausgeſetzten und poſtulirten Freiheitsprincip betrachtet. Ganz Aehnliches gilt deßhalb auch hinſichtlich der Lehre von Gott bei Jäger; er läßt ſich auf dieſen Begriff gar nicht näher ein,

zeigt durchaus nicht, wie wir zu ihm kommen, und es iſt dieß ganz natürlich, weil ja der menſchliche Geiſt abſolut, das Princip ſeyn ſoll. Es iſt ſomit eine Inconſequenz, überhaupt nur von Gott zu reden, und bildet letzterer hier etwas gleichfalls nur Vorgefundenes, das man nicht ganz zu beſeitigen vermag, weil eben das menſchliche Ich nicht ſchlechthin abſolut, demnach auch jenes nicht zu leiſten im Stande iſt, weil es, obwohl an's Ende der Reihe der Weſen geſtellt, ſeiner ſpecifiſchen, bei Jäger in dem Freiheitsakt hervortretenden Eigenthümlichkeit wegen, doch von der Natur nicht producirt ſeyn kann. Der ganze Gang Jägers aber, ausgehend vom reinen Weſen des ſubjectiven Geiſtes, übergehend auf ſein Verhältniß zur Natur, zurückführend endlich auf Gott, iſt nichts Anderes, als die nothwendige ſubjective Ein- und Hinzuleitung, um den wirklichen, tiefſten, abſoluten Ausgangspunkt und von ihm aus die Ableitung des Daſeyenden in ſeinem innerſten Weſen zu gewinnen, es iſt das, was der Verf. dieſer Beſprechung als Anfang dem Syſtem im engern Sinne, d. h. der Deduction der Natur und des Menſchen aus Gott, vorangehen läßt.

So wenig jedoch bei Jäger eine beſtimmte Zurückbeziehung der Natur und des Menſchen, der Welt zu Gott ſich findet, ſo wenig folgerichtiger Weiſe auch ein beſtimmter Hervorgang jener aus dieſem, ſo wenig ein beſtimmter Begriff Gottes ſelbſt. „Im Anſchauen der Perſönlichkeit in Gott", ſagt Jäger (S. 439.) „als dem Einen allvollendeten, allgenugſamen ewigen Grund der Dinge und ſeines eigenen natürlich nothwendigen und geiſtig freien Weſens wird er [der Menſch] ſich bewußt und verſichert er ſich der immanenten unmittelbaren Einheit und Vollendung des natürlichen und geiſtigen Proceſſes immer dieſer Endlichkeit und Negativität *in Gott* — ſeiner *eigenen* inneren Einheit mit dem geiſtigen und dem in ihm wiedergeborenen natürlichen Univerſum als einem in ſeiner Unendlichkeit und unendlichen Entfaltung raum- und zeitlos in Gott beſchloſſenen und vollendeten Lebensreich — ſeiner Kraft innerer unendlicher *Erhebung* über alles Endliche und Nega-

tive auf Grund dieser Einheit — seiner Einigung, Vollendung und Versöhnung in Gott als der That der Erhebung dieser Welt in ein Reich der Vollkommenheit — des Friedens — der Seligkeit — der Verklärung." Sodann (S. 477 ff.): „Gegenstand und Inhalt des Wissens ist bekanntlich schlechthin Alles — ja das Wissen selbst wieder, d. h. der freie in Kraft dieser seiner Freiheit erkenntniß-, wahrheit- und überzeugung-schaffende Menschengeist. Ich sage aber: Gegenstand und Inhalt des Wissens ist nur Eines — das Absolute, d. h. diese Unendlichkeit von „„Allem"" als von Ewigkeit vollendet und geeint und wohlgeordnet in Gott als dem Grund, aus dem, während Er in sich Genüge hat und keinerlei Nothwendigkeit und Spannung und Hinaus zur Existenz eines Anderen in ihm ist, wir sammt Allem in dieser ganzen Unendlichkeit von Wesen und Entfaltung leben und weben und sind; und wesentlich die Kosmosidee ist es, kraft deren der Menschengeist in seiner Freiheit Erkenntniß und Wahrheit und Ueberzeugung schafft und „„weiß."" Wird aber hier Gott als Grund der Dinge bezeichnet, als der Grund, aus welchem wir sammt Allem sind, so ist klar angedeutet, daß Gott, der absolute Grund, Urgrund, das Universum wirklich auch begründen muß. Schafft die Welt sich selbst, so basirt sie auch auf sich selbst und braucht keinen Gott, in dem sie ruht; ruht sie dagegen letztlich in Gott, so muß sie auch aus Gott hervorgegangen, von Gott gesetzt seyn.

Durch alle Lehren Jägers endlich werden wir ganz offenbar gemahnt an die Reiff'sche Philosophie, und jener spricht seinen Ausgang davon in der Vorrede selbst aus. Mit Jäger bedauern wir, daß er seine Absicht, einen kritisch-historischen Anfang seinem Buche beizufügen, nicht ausführen konnte, weil von da aus sein eigentlich wissenschaftlicher Standpunkt sich noch näher ergeben hätte; allein da der Verf. dieser Recension theils in seiner Schrift: Ueber die wesentlichsten Forderungen an eine Philosophie der Gegenwart und deren Vollziehung (Ulm, 1846.),

Digitized by Google

theils in einer Abhandlung in Noack's Jahrbb. für ſpeculative Philoſophie, Jahrg. II. (1847.), S. 1220 ff. die verſchiedenen Phaſen Reiff's einer eingehenden Beurtheilung unterworfen hat, ſo erlaubt er ſich über den fraglichen Punkt ſchon jetzt Folgendes zu bemerken.

Reiff hat bekanntlich das menſchliche Ich von der es erdrückenden abſoluten Subſtanz befreien wollen, daſſelbe, aber ſo ſehr geſteigert, daß ein Urmenſch die Welt geſchaffen haben ſoll. Dabei konnte Reiff das wahrhafte Abſolute, als einmal nicht zu entbehrende Vorausſetzung der Welt doch nicht ganz fallen laſſen und beſtimmte Gott als die ruhige Einheit der Elemente, die unveränderliche, abſolute Indifferenz, die abſolute bewegungsloſe Identität von That und Seyn u. ſ. w. Riß zugleich Reiff mit ſeiner Anſicht vom Menſchen dieſen aus dem Zuſammenhang mit der Natur heraus, und that er ſolches ebenfalls im Gegenſatz zu Hegel und deſſen einſeitiger Hervorhebung der Einheit des Menſchen und der Natur, ſo rächte ſich das nicht minder Extreme und Unwahre jenes Standpunks Reiff's bald. In ſeiner neueſten Phaſe, die er im erſten Jahrgange der Noack'ſchen Jahrbb. dargelegt hat, tritt nämlich dem nothwendigen Entwicklungsgange gemäß beſonders ſtark hervor der Begriff der Reihe der Weſen, und ſoll ſich in dieſe oder die objective Welt das Ich ganz verſenken, Als dunkler, unvermittelter Reſt läuft auch hier das, was Reiff Gott nennt, nebenher! — Vergleichen wir jetzt damit, was Jäger lehrt, ſo erſcheint bei ihm die ungenügende Behauptung und Faſſung Gottes nach Reiff feſtgehalten, von dem erſten Standpunkte deſſelben ferner die Macht des Ich und von dem ſpäteren der Begriff der Reihe der Weſen. Und weil Jäger viel ſtrenger, als Reiff, vom Thatſächlichen ausgeht und bei dieſem ſtehen bleibt, ſo ſehen wir bei ihm nicht nur das Beſtreben, die beiden genannten Beſtimmungen des Menſchen zu vereinigen, wie ſie in demſelben wirklich vereinigt ſind, ſondern er iſt auch darin über Reiff hinaus und dem wahren Sachverhalt näher geſchritten, daß er die Willkür als integrirendes

Moment der Freiheit erhalten und letztere nicht mit der Nothwendigkeit zusammenfallen lassen will. Wenn aber Jäger der angeführten Art seiner Betrachtung gemäß nicht einmal versucht, das Object aus dem als Princip aufgestellten Ich wirklich zu deduciren — ein Versuch, den Reiff macht, dessen nothwendiges Mißlingen aber ihn zu seiner spätern, entgegengesetzten Ansicht getrieben hat —, so werden die obigen, aus einer stärkeren Festhaltung am Thatsächlichen entspringenden Vorzüge Jägers dadurch aufgewogen, daß bei ihm das eigentliche philosophische Forschen, die genetische Erzeugung der Begriffe nicht wenig zurücktritt. Er hält sich daher auch bei den wissenschaftlichen Richtungen, die er bespricht, mehr an die Oberfläche und an die äußeren Erscheinungen ihres innern Wesens, steht vorherrschend auf der Stufe der Reflexion, der verständigen Betrachtung des empirisch Gegebenen und Postulirten.

Dem Allen entspricht die Darstellung Jägers, sie zeigt sich nicht als ein ruhiges Fortschreiten, nicht als eine besonnene, in der Tiefe arbeitende Forschung, sondern meist als ein gährendes, nicht selten in burschikosen Journalistenton übergehendes, wenn auch von edler Begeisterung getragenes Reden, das eher geeignet wäre, den Sinn der Zeit für Philosophie vollends ganz zu vernichten, als ihn wieder aufleben zu machen, was Jäger mit Recht so sehr wünscht und als einziges Heilmittel preist. „Es gilt," sagt Jäger (S. 86.), „der öffentlichen Meinung in allen Kreisen die strengste Gewissensprüfung aufzuerlegen und wissenschaftlich zu fördern über die Frage, welche Bestrebungen sie endlich einmal entschieden hinnehmen will, — welche sie als gesund und verdienstlich und maaßgebend wolle anerkennen: jene offene kecke runde Leugnung der Freiheit, dies ätzende gerade nur eine bezügliche Krise im Leben und in der Wissenschaft anzeigende und beschleunigende Gift, oder aber diese erbaulich salbungsvollen Bewkise für Gott, Freiheit, Unsterblichkeit u. s. w. — u. s. w. — diese Zuckerwasseraufgüsse für schlappe Mädchen und zagende Gemüther." Was hieran unseres Erachtens Wahres ist, darauf glau-

ben wir bisher genügend hingewieſen zu haben. Aber trotz der Mängel in der Form hat der friſche Muth, mit welchem Jäger auftritt, etwas Wohlthuendes, in ſeinem Ungeſtüm die Geiſter Aufrüttelndes, und wäre das Buch kürzer und in anderem Style verfaßt, ſo könnte es die Denkenden und Gebildeten überhaupt kräftig mahnen, und vergewiſſern der Geiſtesfreiheit und der auf ihr ruhenden idealen Güter, gegenüber von einſeitigem Empirismus und Materialismus.

Dr. **H. Schwarz.**

Ueber die Entſtehung der Zeit- und Raumvorſtellung.

Mit Bezugnahme auf Fichte: Ueber den pſychologiſchen Urſprung der Raumvorſtellung.

Vom Prof. C. Nieſe.

Die Frage über die Entſtehung der Raumvorſtellung in unſerm Bewußtſeyn iſt im 33. Bande der philoſophiſchen Zeitſchrift (S. 81 – 107.) von Fichte von Neuem aufgenommen worden, in dem Aufſatze: Ueber den pſychologiſchen Urſprung der Raumvorſtellung, und zwar als in einem Fragmente aus einem demnächſt von ihm zu erwartenden „Syſteme der Pſychologie.“ Bekanntlich hat Kant gleich im Anfange ſeiner Kritik der reinen Vernunft Raum und Zeit für aprioriſche, vor aller Empirie in unſerm Bewußtſeyn vorhandene Formen der Anſchauung erklärt. Fichte, der ihm hierin beitritt, fügt jedoch hinzu, daß Kant den objectiven Urſprung dieſer Formen aufzuſuchen unterlaſſen habe. Er ſelbſt dagegen glaube eine pſychologiſche Thatſache gefunden zu haben, aus welcher dieſe beiden Anſchauungsformen herzuleiten ſeyen, nämlich aus dem unſer Bewußtſeyn fortwährend begleitenden „Dauergefühle und Ausdehnungsgefühle.“ In dem Dauergefühle liege der Grund unſerer Zeitanſchauung, in dem Ausdehnungsgefühle aber der Grund unſerer Raumanſchauung. Und

zwar verſtehe er unter dem Dauergefühle das doch alle wechſelnden Zuſtände unſeres Bewußtſeyns hindurch ſich gleichbleibende und daſſelbe fortwährend begleitende Gefühl unſeres perſönlichen Daſeyns; und das ſey etwas ſo Offenbares und ſich Jedermann Aufdringendes, daß wohl Niemand daran zweifeln werde, daß hierin der Grund aller Zeitanſchauung zu ſuchen ſey. Allein ganz in derſelben Weiſe ſey auch unſer Bewußtſeyn fortwährend von einem Ausdehnungsgefühle begleitet; denn wo und wie und ſo oft wir auch unſer uns bewußt wären oder würden, da fühlten wir uns auch jedesmal nicht anders als im Raume befindlich, vom Raume umgeben und innerhalb des Raumes unſeres Daſeyns uns bewußt werdend. Wie Fichte ſich ausdrückt: „Jenem urſprünglichen Dauergefühle entſpricht ein eben ſo urſprüngliches, vom Bewußtſeyn unſerer Exiſtenz gleichfalls unabtrennliches Ausdehnungs- oder Körpergefühl", und behauptet, daß das ſo ſeyn müſſe und nicht anders ſeyn könne, weil es ſonſt unbegreiflich ſey, wie überhaupt in unſerm Bewußtſeyn das Bild eines Ausgedehnten und alſo eine Raumanſchauung entſtehen könne, da doch unſer Bewußtſeyn ſelbſt gar keine Veranlaſſung habe, ein ſolches Raumbild hervorzubringen. Wie wenn man ſich ein nur innerer Veränderungen fähiges, jedoch mit Bewußtſeyn begabtes Weſen, wie etwa das einfache Seelenweſen Herbarts, denken wollte, oder auch ein keinem Wechſel unterworfenes, aber ausgedehntes und mit Bewußtſeyn begabtes Weſen, wie etwa einen Stein oder ein Mineral, nur Beides mit Bewußtſeyn begabt, wie man da durchaus ſich nicht würde erklären können, wie in dem erſten eine Raumvorſtellung, oder in dem zweiten eine Zeitvorſtellung zu Stande kommen ſollte, gerade ſo könne auch die Entſtehung der Zeit- und Raumvorſtellung in uns nicht ohne dieſes Zeit- und Raumgefühl begriffen werden. Dieſe Theorie von dem Grunde und Urſprung aller Zeit- und Raumvorſtellung in unſerm Bewußtſeyn legt Fichte ſpäterhin ſeiner Lehre von der menſchlichen Seele: daß dieſelbe nicht bloß ein zeitliches ſondern auch ein räumliches, nämlich

raumſchaffendes und raumerfüllendes Weſen ſey, zu Grunde; wie er denn dieſe Theorie auch bereits in ſeiner Anthropologie ausführlich dargelegt hat und darüber von Lotze in dem erſten Hefte ſeiner „Streitſchriften“ angefochten worden, welchem Fichte ſeinerſeits wieder in ſeiner Schrift: „Zur Seelenfrage, eine philoſophiſche Confeſſion“, entgegengetreten iſt.

Es iſt keine Frage, daß Unterſuchungen dieſer Art, bei dem Interreſſe, welches die empiriſche Pſychologie in unſern Tagen wieder in Anſpruch nimmt, von Wichtigkeit ſind.

Ich habe dieſem Aufſatze die Ueberſchrift: Ueber die Entſtehung der Zeit- und Raumvorſtellung gegeben. Ich bleibe deßhalb zunächſt bei der Frage über die Entſtehung der Zeitvorſtellung ſtehn. Fichte leitet ſie von einem mit unſerm Bewußtſeyn unmittelbar verbundenen „Dauergefühle“ ab. (S. 87.). Er verſteht darunter das Gefühl, nach welchem wir uns unter allen wechſelnden Zuſtänden unſeres innern und äußern Lebens dennoch immer gleich und dieſelben bleiben. Und wer ſollte wohl nicht das Eine oder das Andere, entweder den fortwährenden Wechſel unſeres innern und äußern Lebens, oder das Bewußtſeyn unſerer perſönlichen Einheit und Identität leugnen wollen? Allein ob wir zu dieſem Bewußtſeyn durch ein ſogenanntes Dauergefühl gelangen, da doch wohl dieſe Einheit und Identität ſelbſt nicht gefühlt werden kann? Und ob aus dieſem Dauergefühle die Zeitvorſtellung ſich entwickeln mag, da doch die Zeit vielmehr ein fortwährender Wechſel von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft iſt?

Ich gehe ſodann auf die Frage über die Entſtehung der Raumvorſtellung über. Fichte leitet ſie aus dem mit unſerm Bewußtſeyn ebenfalls unmittelbar verbundenen, von ihm ſogenannten Ausdehnungs- oder Körpergefühle her. Er verſteht darunter das allgemeine Gefühl, welches unſerm Körper innewohnt und in allen ſeinen einzelnen Theilen gegenwärtig iſt, und ohne welches ein lebendiger Leib überhaupt nicht gedacht werden kann. Er will damit nicht irgend ein Wohl-

oder Wehgefühl, noch auch eine beſtimmte körperliche Empfindung bezeichnen, ſondern das mit dem lebendigen Organismus unſeres Leibes verbundene Gefühl überhaupt. Und wer ſollte das Vorhandenſeyn eines ſolchen Gefühls leugnen wollen? So lange wir in dieſem Leibe wallen, iſt es unſer fortwährender Begleiter; wo und wann wir auch über unſer Daſeyn nachdenken mögen, da werden wir auch gewahr, daß neben unſerm geiſtigen Leben noch ein leibliches vorhanden und mit unſerm geiſtigen auf das Innigſte verbunden iſt. Allein es hat ſeine Bedenklichkeit, dieſes Gefühl ein Ausdehnungs- oder auch ein Körpergefühl zu nennen, da doch dem Gefühle als etwas rein Innerlichem der Begriff der Ausdehnung oder auch des Körperhaften nicht beigelegt werden kann.

Unſere Aufgabe lautet: „Ueber die Entſtehung der Zeit- und Raumvorſtellung.“ Fichte hat ſeine Unterſuchung vorzugsweiſe auf die Entſtehung der Raumvorſtellung gerichtet; wir faſſen deßhalb dieſen Theil unſerer Aufgabe vorzugsweiſe in's Auge.

Pſychologiſcher Ausgangspunkt iſt für uns die Thatſache, daß wir unſer geiſtiges Daſeyn fortwährend begleitet wiſſen von dem Gefühle unſerer Leiblichkeit, daß mithin unſer Bewußtſeyn immer ein doppeltes, einmal von unſerer geiſtigen und ſodann von unſerer leiblichen Exiſtenz iſt. Wir können nämlich von allen beſondern Zuſtänden unſeres geiſtigen und leiblichen Lebens abſehen, nur von dieſem zwiefachen Daſeyn nicht. Es könnte ein Menſch ohne Hände und Füße, ohne Glieder überhaupt, dazu ohne Augen und Ohren und alle Sinne überhaupt geboren ſeyn, er würde doch noch ein Menſch ſeyn und menſchliches Bewußtſeyn haben können; allein ohne das Bewußtſeyn ſeiner leiblichen Exiſtenz, welches durch dieſes leibliche Gefühl hervorgerufen wird, können wir ihn uns nicht denken. Wir können deshalb Augen und Ohren ſchließen, Hände und Füße zur Ruhe legen, und uns ſo aller Empfindungen unſerer Sinne, aller Bewegungen unſerer Glieder begeben; aber unſerer ganzen

Leiblichkeit und damit des Gefühls unſeres leiblichen Daſeyns nicht. Das iſt die erſte pſychologiſche Thatſache.

Mit dieſem Gefühle unſerer Leiblichkeit iſt nun aber ferner die Vorſtellung der Räumlichkeit verbunden. Jede leibliche Empfindung wird von unſerm Bewußtſeyn ſogleich an einen beſtimmten Ort verſetzt; damit aber iſt uns die Vorſtellung des Raums gegeben, zunächſt zwar nur die Vorſtellung eines beſtimmten Ortes im Raume, damit aber zugleich die Vorſtellung des von da aus nach allen Seiten ſich ausbreitenden Raumes überhaupt. Das iſt die zweite pſychologiſche Thatſache. Es handelt ſich hier nicht um eine ſpeculative Entwicklung, ſondern lediglich um den empiriſchen Nachweis der Entſtehung der Raumvorſtellung; dieſe aber iſt an dieſer Stelle nachgewieſen. Der ſpeculative Nachweis dürfte aus der geiſtigen Natur des Menſchen überhaupt zu führen ſeyn: daß der Menſch in ſeiner Entwicklung zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt als eines geiſtigen Weſens kommen ſoll, daß das aber nicht anders geſchehen kann als an dem Gegenſatze eines Materiellen; denn unſer Denken entwickelt ſich nur an Gegenſätzen. Deshalb muß der Geiſt des Menſchen mit der Vorſtellung des Materiellen behaftet, und darum er ſelbſt mit einem materiellen Leibe angethan ſeyn, wenn er ſeiner geiſtigen Natur ſich bewußt werden ſoll.

Unſere Aufgabe lautet: „Ueber die Entſtehung der Zeit- und Raumvorſtellung.“ Es bleibt uns demnach noch die Entſtehung der Zeitvorſtellung übrig.

Pſychologiſche Thatſache ſind hier die unaufhörlich wechſelnden Zuſtände unſeres äußeren und inneren Lebens. Unſer Bewußtſeyn iſt in dieſem Augenblicke mit dieſem, in dem nächſten mit einem andern Gedanken beſchäftigt, und wenn wir uns auch vornehmen, bei einem und demſelben Gegenſtande zu verweilen, ſo zeigt uns derſelbe doch immer wieder von Neuem verſchiedene Seiten, welche verſchiedene Gedanken in uns hervorrufen; ja wenn es uns auch gelänge, bei einem einzigen Gedanken ſtehen zu bleiben, ſo würde uns dies doch nicht anders möglich ſeyn, als dadurch, daß wir dieſen Gedanken in uns

fortwährend wiederholten und erneuerten. Nicht anders ſteht es mit dem Bewußtſeyn von unſern leiblichen Zuſtänden, welche ebenfalls einem fortwährenden Wechſel unterworfen ſind: eine Empfindung wechſelt mit der andern ab, und wenn wir auf eine beſtimmte einzelne unſere Aufmerkſamkeit richten wollen, ſo verſchwindet ſie entweder und geht in eine andere über, oder andere treten hervor und ſuchen ſich der erſteren gegenüber in unſerem Bewußtſeyn geltend zu machen. Unſer Bewußtſeyn iſt eben etwas Lebendiges, ſich Entwickelndes, und das iſt ohne ſtete Veränderung nicht zu denken; davon aber entſteht ihm die Vorſtellung von einem Nacheinander, das iſt aber die Vorſtellung des Zeitlichen oder des unaufhörlichen Uebergehens aus der Gegenwart in die Zukunft.

Aber auch hier iſt wiederum nicht von einer ſpeculativen Betrachtung des Zeitbegriffes die Rede, ſondern es hat blos empiriſch die Stelle nachgewieſen werden ſollen, an welcher in unſerm geiſtigen Leben der Urſprung der Zeitvorſtellung in unſer Bewußtſeyn eintritt. Die metaphyſiſche Nothwendigkeit des Zeitbegriffes dürfte aber darin zu ſuchen ſeyn, daß der Menſch zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, d. h. ſeiner perſönlichen Einheit kommen ſoll, das kann er aber nicht anders als an dem Gegenſatze ſeiner wechſelnden Zuſtände; denn unſer Denken entwickelt ſich nur an Gegenſätzen. Der menſchliche Geiſt muß in das Wechſelnde und Mannichfaſtige verſetzt werden, damit er zum Bewußtſeyn ſeiner Einheit und Individualität kommen kann.

Das iſt es, was ich über die Entſtehung der Zeit- und Raumvorſtellung habe ſagen wollen. Wenn dieſe Auffaſſung und Darſtellung des Gegenſtandes nun auch von der Fichte's in mancherlei Beziehungen abweicht, ſo gebührt ihm doch das Verdienſt, auf das unſer geiſtiges Bewußtſeyn fortwährend begleitende Gefühl unſeres leiblichen Daſeyns als den Urſprung aller Raumvorſtellung und mithin die Grundlage unſerer ganzen Anſchauung der äußerlichen Welt mit Nachdruck hingewieſen zu haben, wovon auch alle empiriſche Pſychologie immer wieder ihren Ausgang wird nehmen müſſen.

Digitized by Google

J. G. Fichte's, des deutſchen Kraftmanns, Lebensweisheit und vaterländiſche Gedanken. Von Dr. H. Schwarz. Berlin, Nikolaiſche Verlagsbuchhandlung. 1860.

Der Verf., Vorſteher einer höheren Unterrichtsanſtalt in Ulm, von welchem wir bereits eine Schrift angezeigt haben, veröffentlicht in dem angegebenen Schriftchen Vorträge, welche er in Ulm gehalten hat, und welche zwar nur Auszüge aus den Schriften des berühmten Philoſophen mit kurzen Ueberleitungen enthalten, deren Veröffentlichung uns jedoch nichtsdeſtoweniger ganz an der Zeit zu ſeyn ſcheint. Es ſind goldene, begeiſternde Worte, welche Fichte zur Zeit der tiefſten Erniedrigung Deutſchlands an das deutſche Volk geſprochen hat. Sie ſollten auch noch heutzutage von allen Denkenden beherzigt werden, und hierzu dürfte Schwarz's Schriftchen einladen. Denn, wenn das Studium der Fichteſchen Vorträge in ihrer Geſammtheit wohl nur einem kleineren Kreis von Gebildeten möglich iſt, ſo iſt eine Zuſammenſtellung ſeiner Grundgedanken über das, was unſerem Volk Noth thut, geeignet, auch in weiteren Kreiſen befruchtend zu wirken. So mögen denn die obigen Blätter dazu beitragen, das immer noch unter nicht wenigen Gedankenloſen herrſchende Vorurtheil gegen die Philoſophie als ein der Wirklichkeit ſich entfremdendes einſames Treiben und Sinnen gründlich zu zerſtreuen. Sie mögen aber auch den Hauptzweck, zu welchem Fichte einſt jene begeiſternden Worte geſprochen hat, auf's neue wieder an unſerem Volke erreichen, indem ſie in demſelben das Bewußtſeyn ſeines eigenen Genius erwecken und das Streben nach Einigung aller deutſchen Volksſtämme, nach wahrer ächt germaniſcher Freiheit im Innern und Selbſtſtändigkeit nach Außen hin beleben! Allein ſo oft wir Fichte's tief eindringende Reden leſen, werden wir auch ſelbſt gemahnt, an unſerem Theil als wahre Freunde und Beförderer der Philoſophie zu thun, was die Leiden unſeres Volks gebieteriſch von uns verlangen. Fichte hat in trüber Zeit ſeine Pflichten gegen unſer Vaterland erfüllt; er hat als ächter Weiſer ſein Haupt noch hochgetragen, während tauſend Andere es unter dem Napoleoniſchen Druck ſinken lie-

Digitized by Google

ßen; er hat nicht an der Zukunft Deutschlands verzweifelt, als es völlig hoffnungslos darniederzuliegen schien. Ist nicht auch jetzt wieder die Zeit gekommen, in welcher die Philosophie ein Wort an unser Volk und dessen Regenten richten und das, was jetzt gerade unsere Nation bedarf, ihr zum Verständniß bringen sollte?

Die deutsche Philosophie kann schon um ihres universellen Geistes willen keiner Sonderbestrebung im politischen Gebiete das Wort reden. Nächst der deutschen Sprache und nächst der deutschen Kunst, deren nationale Bedeutung und Einigungskraft jüngst in der erhebenden Schillerfeier hervorgetreten ist, die aber hinwiederum selber mit der deutschen Philosophie, zumal in jener freien und idealen Gestalt, wie Schiller sie übte, im engsten Geistesbund steht, ist unsre Philosophie eines der mächtigsten Bande aller Denkenden im Süden wie im Norden, im Osten wie im Westen von ganz Deutschland. Was man auch von dem Mißkredit sagen mag, in welchen heutzutage die Philosophie bei uns gekommen seyn soll: mir scheint nur der Zeitpunkt vorüber zu seyn, in welchem einzelne philosophische Systeme eine allgemeine Herrschaft geübt haben, der Geist der Philosophie aber, das Philosophiren selbst als lebendige That, als autoritätsfreies Denken und Forschen scheint mir mehr und mehr das höhere Lebenselement des germanischen Bewußtseyns zu werden.

Aber neben der Universalität ihres Geistes, mit welcher die Philosophie das höhere Leben unseres ganzen Volks in allen seinen Gauen durchdringt, ist es eben die völlige Freiheit, was den charakteristischen Genius des Philosophirens ausmacht. Philosophirend schafft sich das Ich mit der reinsten Selbstbestimmung, die das Denken ist, seine ganze Welt, und gerade in dieser Beziehung ist die deutsche Philosophie wieder nur die höchste Blüthe des ganzen Germanenthums. Anderen Nationen, wie der russischen, französischen u. s. w. ist ihre nationale Einigung eigentlich ohne ihr eigenes Zuthun als Nation blos durch die Politik und die Eroberungen ihrer Fürsten oder eine durch Jahrtausende hindurch ununterbrochene Erbfolge auf dem Throne zu Theil ge-

worden. Das deutſche Volk, hierin ganz ſtiefmütterlich behandelt von dem Geſchick, hat doch eine ungleich höhere Aufgabe von demſelben zugewieſen bekommen, nämlich ſich ſelbſt, durch eigenen geiſtigen Aufſchwung ſeine Exiſtenz als Nation erſt zu erringen, und zwar dieß unter ungleich ſchwierigeren Verhältniſſen, als es irgendwo ſonſt der Fall war. Wie ſeine innere Geiſteswelt ein freies Produkt ſeines Denkens, ſo ſoll ſeine äußere Welt, ſeine politiſche Einigung ein freies Produkt ſeines Willens ſeyn. Aber eben wegen des tiefen Zuſammenhangs, in welchem die Philoſophie mit dem politiſchen Streben und Leben des Deutſchen ſteht, iſt es auch die ächte Philoſophie, welche das reinſte Verſtändniß des letzteren hat, und ihr kommt daher auch ſicher die nationale Aufgabe zu, an welcher J. G. Fichte mit ſo großem Erfolg gearbeitet hat, ſtets das ganze deutſche Volk hinzuweiſen auf ſeine endliche und bei kräftigem Wollen ſicher zu erreichende Beſtimmung zur feſten nationalen Einigung aller Stämme durch Freiheit.

Wirth.

---

1. Briefe über die Schopenhauer'ſche Philoſophie. Von D. Julius Frauenſtädt. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1854.
2. Schopenhauer's philoſophiſches Syſtem dargeſtellt und beurtheilt von Rudolf Seydel. (Gekrönte Preisſchrift). Leipzig, bei Breitkopf. 1857.
3. Arthur Schopenhauer, als Uebergangsformation von einer idealiſtiſchen in eine realiſtiſche Weltanſchauung, von Ad. Cornill. Heidelberg, bei Mohr. 1856.

Schopenhauer iſt nunmehr in das Land der ewigen Genien dahingegangen, und es dürfte daher an der Zeit ſeyn, in unſerer Zeitſchr., obgleich ſie ſchon mehrere Male Schopenhauer's Leiſtungen beachtet hat, nun auch ſchließlich ein vorurtheilsfreies Wort über die bleibende Bedeutung der Denkmale dieſes Geiſtes in der Welt der Zeitlichkeit niederzulegen. Eben in dieſer Beziehung aber ſind die drei angegebenen Schriften beachtenswerth. Denn ſie bezeichnen ſo ziemlich die drei mög-

lichen Stellungen, welche man überhaupt zu einem Syſteme, alſo auch zu dem des genannten Denkers einnehmen kann. Die erſte Schrift nimmt eine rein poſitive, die zweite eine rein negative, die dritte eine negativ-poſitive Stellung zu Sch. ein. Frauenſtädt tritt als erklärter Anhänger Sch's. auf und findet in ſeiner Lehre die Quinteſſenz aller Wahrheit und Weisheit, die eigentliche Philoſophie der Zukunft, deren zum Theil höchſt paradoxe Ausſprüche er à tout prix rechtfertigen will. Seydel dagegen erklärt, daß er bei allem Bemühen, gerecht zu ſeyn, doch das eigentliche Verdienſt Sch's. für die Auffindung philoſophiſcher Wahrheit nur ſehr gering anſchlagen könne, ja ein ſolches Verdienſt, durch welches wir in der Geſchichte der Philoſophie mit dem Namen Sch. ein Stadium des Fortſchritts bezeichnen könnten, gar nicht anerkenne. Cornill endlich will, wie ſchon der Titel ſeiner Broſchüre beſagt, der Sch.'ſchen Philoſophie allerdings ein ſolches Verdienſt zuerkennen, jedoch in der Art, daß ſie ſelbſt noch nichts Vollendetes ſey, ſondern nur einen Uebergang darſtelle von der früheren rein idealiſtiſchen zu der realiſtiſchen Weltanſchauung, welche durchzuführen erſt die Aufgabe der Neuzeit ſey.

Es wird wohl wenige Leſer unſerer Zeitſchr. geben, welche nicht auch mit dem Unterz. die Löſung der Aufgabe, die ſich Frauenſtädt geſtellt, als eine unmögliche betrachten, und in der That, ſie iſt auch dem Verf. keineswegs gelungen. Die Lehre ſeines Meiſters, daß die ganze objektive Welt als ſolche nur Vorſtellung, Gehirnphänomen, nicht aber Ding an ſich ſey, will er mit dem Satze begründen, daß die Welt als Vorſtellung zwei weſentliche, nothwendige und untrennbare Hälften habe; die eine ſey das Objekt, die andere das Subjekt; verſchwände das erkennende Subjekt, ſo wäre auch die Welt als Vorſtellung (Objekt) nicht mehr. Es iſt nun freilich ganz klar oder vielmehr ein tautologiſcher Satz, daß wenn das erkennende Subjekt verſchwände, auch die Welt als Vorſtellung nicht mehr wäre; aber damit verſchwände die Welt keineswegs auch ſchlechthin als Objekt. Denn dieſer Begriff „Objekt" darf nicht ohne

Weiteres mit dem Begriff Vorſtellung als identiſch geſetzt werden, wie dieß Frauenſtädt thut, wenn er ſie zu dem letzteren Wort in Klammern beifügt. Objektſeyn heißt ſowohl an ſich ſeyn als ſeyn für ein erkennendes Subjekt, und das Seyn in der letzteren Bedeutung könnte freilich der Welt nicht mehr zukommen, wenn es gar keine erkennenden Subjekte gäbe, wohl aber das Seyn in der erſteren Bedeutung.

Die Idealität der Zeit oder vielmehr die bloße Subjektivität der Zeitvorſtellung ſoll ſodann daraus erhellen, daß die bloße Zeit keine *phyſiſche Wirkung* hervorzubringen vermöge, und die Idealität des Raums glaubt Frauenſtädt mit Sch. und mit Kant, dem Sch. hierin bekanntlich ohne Weiteres gefolgt iſt, ſchon durch den Nachweis begründen zu können, daß der Raum unſerem Intellekt ſelbſt angehöre, — als ob, wer die Zeit als etwas Objektives anſieht, ſie als eine *phyſiſche Subſtanz* betrachtete, und die *Apriorität* der Kategorie des Raums identiſch wäre mit der *Subjektivität* deſſelben! Im Gegentheil folgt daraus, daß der Begriff Raum „eine nothwendige Grundfunktion meines Intellekts" iſt, vielmehr ſeine Objectivität, weil er eben damit als etwas Denknothwendiges, d. i. als etwas geſetzt iſt, deſſen Nichtſeyn ich nicht denken kann, deſſen *Seyn* ich alſo denken *muß*. Das Gleiche gilt ſelbſtverſtändlich auch von der Zeit und Kauſalität, welche bekanntlich Sch. gleichfalls zu den bloßen Gehirnphänomenen rechnet. Aber eben über das Kriterium des blos Subjektiven und des Objektiven iſt ſich Frauenſtädt gar nicht klar, und ſo begegnet es ihm, wie ſeinem Meiſter, daß er die Subjektivität eines Begriffs gerade mit ſolchen Beſtimmungen deſſelben erhärten will, welche vielmehr deſſen Objektivität begründen.

Als ein beſonderes Verdienſt rechnet Frauenſtädt es Schopenhauer an, daß derſelbe aller ſpekulativen Theologie ein Ende gemacht habe, und er ſtützt ſeine Polemik gegen dieſelbe auf die ſchon hundert Mal wiederholte und ebenſo oft widerlegte banale Behauptung, daß der Theismus Gott ſich vorſtelle wie einen menſchlichen Künſtler, welcher von Außen dem Stoff ſeine Idee

Digitized by Google

als eine ihm fremde Form aufzwinge, während doch in Wahrheit die Natur Stoff und Form in vollkommener, wechselseitiger Durchdringung darstelle. Es scheint, als wollten die Gegner der spekulativen Theologie eben nicht hören, was diese längst geltend gemacht hat, daß nämlich der richtigen Einsicht zufolge Gott seine Ideen als die immanenten Wesenheiten und Seelen der Dinge verwirklicht und die Materie zu ihnen sich nur als ihre Erscheinung verhält. Es ist ganz falsch, was Schopenhauer und seine Anhänger behaupten, daß nämlich ein mittelst der Erkenntniß thätiger Wille nur nach außen, also nur von einem Wesen auf das andere wirken könne. Denn dem schöpferischen Willen der göttlichen Vernunft geht keineswegs ein anderes Wesen voran, auf welches dann erst von außen jener Wille wirkte, sondern mit jenem Willen und durch ihn entstehen erst andere Wesen, und das Seyn dieser Wesen selbst ist die Objektivirung des Systems der göttlich gewollten Ideen. Die ausnahmslose Zweckmäßigkeit, — sagt Schopenhauer selbst treffend, — die offenbare Absichtlichkeit in allen Theilen des thierischen Organismus kündigt zu deutlich an, daß hier nicht blinde Naturkräfte thätig gewesen seyen, und darum setzt er einen Willen als das Schaffende in der Natur. Aber ein Wille ohne Erkenntniß ist eben kein Wille, ist bloßer Trieb, also eine blinde Naturkraft, von welcher Sch. mit Recht leugnet, daß sie Princip des Weltorganismus seyn könne, abgesehen davon, daß das Absichtliche ein ideelles Vorhersehen in sich schließt.

Doch wir unterlassen es, die von Anderen längst bemerklich gemachten auffallenden Widersprüche, welche sich in Sch's. System finden und welche Frauenstädt zu lösen durchaus nicht vermocht, ja kaum ernstlich sich bestrebt hat, da er meist nur seines Meisters Worte anführt und etwas erläutert, hier des Weiteren auseinaderzusetzen. Wer diese Widersprüche: die Annahme eines allschaffenden Willens ohne Subjekt, dessen Wille er wäre; die Behauptungen, daß der Intellekt nur ein überschüssiges Erzeugniß des Willens sey, und daß dann doch wieder die bessere Erkenntniß den Willen leiten und namentlich die ächte ästheti-

ſche Betrachtungsweiſe in dem Bewußtſeyn des Erkennenden nicht als Individuums, ſondern als reinen, willenloſen Subjekts der Erkenntniß beſtehen ſoll; daß ferner das höchſte ſittliche Lebensziel im Quietismus, in der Verneinung deſſelben Willens, welcher das eigentliche Ding an ſich, das Allſchaffende ſey, geſucht werden müſſe; endlich daß all' unſre Erkenntniß blos ſubjectiv, Gehirnphänomen und doch der Wille, der doch auch Object unſerer Erkenntniß iſt, das alleinige Anſich der Dinge ſey, — wer dieſe und andere Widerſprüche noch näher beleuchtet ſehen will, der möge die Auseinanderſetzungen Cornill's und Seydel's nachleſen, wenn ihm nicht ſchon beim eigenen Leſen der Schriften des paradoxen Manns dieſelben ganz von ſelbſt aufgefallen ſind. Cornill, beſonders aber Seydel decken die Diſſonanzen in dem philoſophiſchen Bewußtſeyn Sch's. gehörig auf. Nur in der Würdigung der bleibenden Bedeutung, welche Sch. in der Geſchichte der Philoſophie zukommen ſoll, gehen ſie, wie geſagt, auseinander, und hierüber möchte ich mir erlauben noch einige Worte beizufügen.

Als einen ſo großen Denker, als einen Philoſophen erſten Ranges kann auch ich Schopenhauer nicht anerkennen. Viele zwar ſind gerne bereit, Sch. ſolch einen Rang unter den Denkern zuzuweiſen, und zu ihnen gehören nicht Wenige ſelbſt ſolcher Freunde der Philoſophie, welche in der Erkenntniß der höchſten Ideen, namentlich der alle anderen Ideen beſeelenden Gottesidee von den Sch.'ſchen Lehren gänzlich abweichen und über ſie in Wahrheit erhaben ſind. Fragt man, womit denn Sch. ſolch' eine hohe Stellung im Reiche des Gedankens ſolle verdient haben, ſo gewinnt es, da doch ſeine Lehren anerkannter Maaßen von Diskrepanzen wimmeln, faſt den Anſchein, als ob am Ende die bloße Verneinung der höchſten Wahrheit, des Seyns Gottes, der Preis ſey, um den man heutzutage den Namen eines „großen" Philoſophen erkaufen könne. Wer die Kühnheit hat, dieſe alle andern Wahrheiten bedingende Grundwahrheit zu bekämpfen, und wer dies mit einigem Aufwand von Scharfſinn oder von geiſtreichem Weſen thut, gilt ſchon darum, wenn er

auch an die Stelle der höchsten Wahrheit eine noch so wenig befriedigende Vorstellung setzt, doch sehr Vielen als ein tiefsinniger Denker, während Philosophen, welche die tiefste Idee und in ihr die abgeleiteten Ideen wahrhaft begreifen, sicher seyn dürfen, daß sie kaum beachtet werden.

Es dürfte daher doch einmal an der Zeit seyn, sich darüber zu verständigen, was denn für Erfordernisse zu einem großen Philosophen gehören? Groß ist die Menge geneigt alles zu nennen, was über sie selbst hinausragt, wenn es auch noch so negativ gegen das Leben und seine ewigen Bedingungen auftritt; ja je negativer, zerstörender, desto erhabener erscheint es auf den ersten Anblick denjenigen, welche nur am Sinnlichen haften bleiben. Groß in diesem Sinne nennen unsere Geschichtsschreiber jene Fürsten, Krieger und Eroberer, welche, vom niedrigsten Ehrgeiz getrieben, mit einer aller Sittlichkeit baaren Schlauheit, Lügenhaftigkeit und Bosheit des Sinnes, die Freiheit ihres eigenen Volks niedertreten und nun nur darauf bedacht sind, auch andere Völker ihrem Gewaltscepter zu unterwerfen. Aber solch' eine Größe ist wahrlich nur eine scheinbare. Die wahre Größe eines Fürsten besteht in der Heilighaltung jener gottgeheiligten Schranken der Willkühr, der Habsucht und der Tyrannei, welche die Völker in ihrem Innern durch die Verfassungen aufrichten und welche die Natur in dem Völkerverkehr durch die Ländergränzen festsetzt, und solch' eine ächte sich selbstverleugnende sittliche Größe vollendet sich in der freilich geräuschlosen, aber desto segensreicheren Pflege der harmonischen und freien Entwicklung aller Kräfte, welche im Volksleben schlummern.

Aehnlich scheinen auf den ersten Anblick groß jene Denker zu seyn, welche es wagen, auch das höchste Positive, von welchem alles andere Positive abhängt, — Gott zu negiren; denn eine solche Negation ist allzerstörend, allvernichtend; ihre Folge ist schließlich nothwendig die, daß selbst das Leben des Geistes wesen- und haltlos ist, und daß sogar die Lust und der Wille zu einem so traurigen Leben, das nur ist um zu ver-

gehen, deſſen höchſte Zwecke doch nichts als leerer Schein ſind, ſich aufheben und verneinen muß. Ein Denken aber, welches zu ſolchen Ergebniſſen führt, kann unmöglich den Höhepunkt der Erkenntniß ſchon erreicht haben; es muß auf halbem Wege zur Erkenntniß des letzten Princips ſtehen geblieben ſeyn, und weil es das Princip alles Seyns unvollkommen erfaßt hat, ſo können auch alle Folgerungen aus demſelben nur halb wahr, ja, im tiefſten Grunde betrachtet, nur irrig und falſch ſeyn.

Die wahre Größe des philoſophiſchen Denkens iſt nicht ohne die Negation. Der ſpekulative Gedanke tritt in der Menſchheit auf, wenn das traditionelle religiöſe Bewußtſeyn der Menſchheit ſich abgelebt hat, und hier iſt alſo reiner Boden zu machen; von hier aus begreift es ſich auch, wenn eine Reihe von philoſophiſchen Syſtemen dieſe Negation durchführt. Allein bei dieſer geſchichtlich immerhin nothwendigen Negation *ſtehen* zu bleiben, das iſt das Halbwahre, principiell Falſche. Weil das religiöſe Bewußtſeyn als ſolches und an ſich betrachtet ewig ſchlechthin unzerſtörbar iſt, ſo macht es ſich doch wieder auch in den rein negativen Syſtemen geltend, aber in einer Weiſe, welche zeigt, daß es den Gedanken nur *bewältigt* hat, nicht aber vom Denken wahrhaft durchdrungen und zu ſeiner wahren Geſtalt erhoben worden iſt. So glaubt z. B. *Hegel* die Formeln der Kirchenlehre rechtfertigen zu müſſen, und derſelbe Schopenhauer, der aller Theologie ein Ende gemacht haben ſoll, will uns in den Quietismus der mittelalterlichen oder vollends der orientaliſchen Aſkeſe zurück verſetzen. Die wahre Größe des philoſophiſchen Denkens zeigt ſich alſo nur darin, daß es durch die reine Negation hindurch bis zum letzten Seynsgrund frei vordringt, um in ihm alle andern Wahrheiten, insbeſondere die Religion in ihrer ganz freien, vernunftgemäßen Geſtaltung zu begreifen, in welcher ſie, wie alle jene übrigen Wahrheiten, nicht abtödtend und lähmend, ſondern erhöhend und veredelnd auf das Lebensgefühl und den Lebenswillen wirkt.

Legen wir nun *dieſen* Maaßſtab an Schopenhauer, ſo

können wir ihn mit nichten den Philoſophen erſten Rangs zutheilen, und ſo manche andere Namen, welche in dem philoſophiſchen Götterolymp bisher geglänzt haben, dürften uns in einem anderen Lichte erſcheinen. Das klar einzuſehen iſt aber von der allergrößten Wichtigkeit für das ganze fernere Schickſal der Philoſophie in unſerem Vaterland und Zeitalter. Man klagt ſo oft über den Mißkredit, in welchen die Philoſophie derzeit bei uns gekommen ſey, und mit Recht. Woher aber kommt ſolche Mißachtung, woher anders, als weil eine ganz falſche Vorſtellung von dem Höhe- und Zielpunkte alles philoſophiſchen Denkens ſich überall hin verbreitet hat? Wird nun nicht in Folge hiervon die wißbegierige Jugend meiſt nur zu trüben Quellen ächter Philoſophie, von denen ſie ſich bald wieder abwendet, geführt, und wird nicht ſelbſt das aufſtrebende philoſophiſche Talent auf ein nur halbwahres Ideal hingeleitet, ſo daß jene nur halbwahren Produktionen des philoſophiſchen Denkens immer wieder ſich fortſetzen; und was Wunder, wenn dann am Ende die große Mehrzahl von der Philſophie, von deren ächtem Geiſt ſie ganz dieſelbe irrige Vorſtellung hegt, als einem noli me tangere ſich nach und nach gänzlich ferne hält?

So wenig ich aber in die ſo häufige Ueberſchätzung Sch's. einſtimmen kann, und ſo entſchieden aus dem Geſagten für diejenigen, welche eine beſſere Erkenntniß von dem Geiſt und Ziel der Philoſophie haben, die Verpflichtung hervorgeht, mit dem Titel „großer Philoſoph, Denker erſten Rangs" u. dergl. vorſichtiger als bisher umzugehen: ſo wenig möchte ich darum Schopenhauer mit Seydel als einen hinter Fichte, Schelling und Hegel lediglich nur zurückgebliebenen Denker betrachten. Es iſt wahr, daß Schopenhauer's ſubjektiver Idealismus eine Abhängigkeit von Kant offenbart, wie ſie bei wahrer Selbſtſtändigkeit des Denkens und gründlicher Prüfung der Kant'ſchen Lehre nimmermehr möglich iſt, und ich kann daher in Schopenhauer's Art zu philoſophiren nicht den Uebergang von einer idealiſtiſchen in eine realiſtiſche Weltanſchauung, welchen Cornill ihr vindicirt, finden, wie denn überhaupt die rein reali-

ſtiſche Weltanſchauung ohne einen idealiſtiſchen Faktor keineswegs das Ziel der Philoſophie iſt. Allein jenes Sichanſchließen Sch's. an Kant hat zugleich bei demſelben das ächt philoſophiſche, kritiſche Bewußtſeyn von den Gränzen alles menſchlichen Wiſſens und von der Induktion als der nothwendigen Bedingung der philoſophiſchen Conſtruktion wach erhalten, und in dieſer Beziehung bildet Sch. einen wohlthätigen Gegenſatz zu den von ihm ſo heftig bekämpften Syſtemen des abſoluten Wiſſens. Ganz beſonders iſt es als ein Verdienſt Sch's hervorzuheben, daß er gegen die Hegel'ſche Ueberſchätzung des Staats als letzten Zwecks des menſchlichen Daſeyns mit allem Nachdruck ſich erklärte, und vollkommen mit Sch. einverſtanden ſind wir, wenn er bei aller Hochachtung der Kunſt doch in dem ethiſchen Leben die höchſte Beſtimmung der Menſchheit und das Ziel der Kunſt ſelbſt fand. Manche ganz verkehrte Anſichten über die Stellung der idealen Geiſtesſphären, welche in neuerer Zeit hervorgetreten ſind, hätten ſchon in Sch's Schriften ihre Berichtigung finden können. Wenn endlich bei allen dem Schopenhauer mit Fichte und Hegel, ſowie auch mit Schelling, ſolange dieſer noch auf dem Identitätsſtandpunkte ſtand, dieß gemeinſam hat, daß er die von Kant für das moraliſche Bewußtſeyn noch vindicirte Gottesidee vollends aufhob und ſich in die ganz abſtrakte Apotheoſe der allgemeinen Subſtanz verirrte, welche von Jenen näher als moraliſche Weltordnung oder als logiſche Idee, von Sch. aber als Wille an ſich bezeichnet wurde: ſo ſticht gegen die Begeiſterung, mit welcher jene Männer ihre Lehren vortrugen, die Ehrlichkeit ab, mit welcher Sch. den Peſſimismus als Endergebniß ſeiner Weltanſicht ausſpricht. Darin ſpricht Sch. in der That zugleich das nothwendige Reſultat der ganzen abſtrakt pantheiſtiſchen Bewegung aus, und deßwegen mußte Sch. auch zuletzt kommen. Der Pantheismus erweckt allerdings am Anfang eine gewiſſe Begeiſterung; rein unwahr iſt er ja nicht; göttlich iſt die Welt, und darum war der Enthuſiasmus jener Männer urſprünglich nicht erkünſtelt. Aber in die Länge hält dieſer Enthuſiasmus nicht vor,

und unwahr wird er, wenn er mit künstlicher Umhüllung der wahren Folgerungen des Pantheismus auch dann noch zur Schau getragen wird, wenn man eben dieser Folgen mit nüchternem Geiste sich innerlich bereits bewußt geworden ist.

Eben diese Maske hat nun der Mann, welcher, weil er kein „Philosophieprofessor" war, auch keine Rücksichten zu nehmen hatte, von dem einseitigen Pantheismus freimüthig hinweggenommen, obgleich er selbst fortwährend demselben getreu geblieben ist. Sch. spricht es unumwunden aus, daß diese ganze Welt nur eine Scheinwelt, nur ein Truggebilde der Maja sey, und so muß die Welt in der That demjenigen zuletzt erscheinen, welcher ihre Gebilde nur als das beständige Setzen und Wiedernegiren einer abstrakt allgemeinen Substanz betrachtet. Sch. zieht ferner eben so offen alle die negativen Consequenzen, die sich insbesondere für das Wesen des Geistes aus einer ein Unbewußtes als Grund aller Dinge setzenden Lehre nothwendig ergeben, und man sieht bei ihm den pantheistischen Idealismus bereits in den ihm scheinbar ganz entgegengesetzten, aber doch in Wahrheit nicht ferne liegenden Materialismus sich umsetzen, wenn er z. B. das Denken als eine bloße Funktion des Gehirnbreis u. drgl. bezeichnet. Wie vernichtend er sich endlich über die Individualität, die doch das wahrhaft Göttliche und Ewige ist, ausspricht; wie ihm die Bejahung des Willens zum Leben, zur Individualität an sich aus Einer Wurzel entspringt mit der Bosheit und eben deßwegen als eine Schuld erscheint, die nur mit der gänzlichen freiwilligen Aufhebung des Willens gesühnt werden könne: das alles ist ebenso bekannt, wie es in der That da, wo man mit dem abstrakten Pantheismus vollen Ernst handelnd wie denkend macht, als die äußerste, nothwendige und fanatische Spitze der Consequenz erscheint.

Aber hier auf ihrer äußersten Spitze schlägt die gewaltsame Weltanschauung selbst einem so starren Geist, wie derjenige Sch's ist, doch zuletzt in ihr Gegentheil um. Das reine Nichts, die absolute Negation des Willens an sich zum Leben,

in welcher diese Spitze endigt, muß sich doch die Anschauung wieder als etwas Positives denken, und so wird das Ende aller Dinge Schopenhauer'n zu dem neuplatonischen ἐπέκεινα, zu dem magnum Sakhepat der Vedalehre, zu einer neuen Ordnung des Seyns, — als ob das Alles denkbar wäre ohne Leben, ohne Vielheit u. drgl.! Es ist dieß ein abermaliger und zwar der letzte Widerspruch in der Lehre Sch's., aber derjenige, welcher die unverwüstliche Macht des Gemüths offenbart, das mitten in den Leiden der Zeit ein ewiges, wahrhaft seyendes, den Zwiespalt stillendes Wesen und Leben ahnt und trotz aller Ergebnisse eines irregeleiteten Verstandes glaubt. Sonach sehen wir — und darin dürfte die von keinem der Verf. der genannten Schriften gewürdigte Bedeutung des Sch'schen Philosophirens bestehen — in demselben die wahre Consequenz der in der zweiten Periode der deutschen Philosophie vorherrschenden einseitig idealistischen und pantheistischen Weltansicht offen hervortreten, und diese Consequenz ist ein das wahre Wissen, ja die Lust zum Leben aufhebender Nihilismus, vor dessen Leerheit sich aber doch Gemüth und Phantasie in das mystische Dunkel des Jenseits flüchten. **Wirth.**

Ueber Atom und Monade. Inaugural-Abhandlung zur Erlangung des Doctorgrades der philosophischen Facultät zu Göttingen, von Herm. Langenbeck. Hannover, Seefeld, 1858.

Die kleine Schrift zeichnet sich durch Klarheit und Lebendigkeit des Styls aus und behandelt ihren Gegenstand mit Geist, Scharfsinn und gründlicher Kenntniß des im Begriff des Atoms liegenden philosophischen Problems. Der Verf. will nicht die Berechtigung der naturwissenschaftlichen Hypothese, der man den Namen des Atomismus gegeben, in Erörterung ziehen; er erkennt die Nothwendigkeit derselben vom naturwissenschaftlichen Standpunkt an, und referirt daher nur, was die Naturwissenschaft unter Atom versteht. Er will den Begriff philosophisch festzustellen suchen, indem sich ihm ergeben hat, daß

auch jede philoſophiſche Conſtruction der Materie auf den Begriff des Atoms zurückführt. Er kritiſirt daher zunächſt die Begriffsbeſtimmungen von Atom und Monade, welche die Geſchichte der Philoſophie von Leukipp bis Herbart darbietet, und zeigt namentlich mit einleuchtender Schärfe, in welche Widerſprüche ſich Herbart verwickelt, indem er mit Hülfe ſeiner einfachen realen Weſen oder „qualitativen Atome" die Widerſprüche in den „gegebenen Begriffen" der Erfahrung „wegſchaffen" will. Er ſelbſt ſucht das Problem dadurch zu löſen, daß er den Leibnitziſchen Begriff der Monade, der auf die unräumliche durchaus intenſive (alle Ausdehnung ausſchließende) Weſenseinheit der Seele ſich ſtützt, aber eben deshalb keine Anwendung auf andere Atome zuläßt, mit dem Kantiſchen Begriff des „dynamiſchen" Atoms — den Kant in der Monadologia physica entwickelt hatte, aber ſpäter verleugnete und bekämpfte, — zu vermitteln ſucht. Zu dieſem Behufe giebt er eine Widerlegung der Einwürfe und Widerſprüche, die Kant in dem Begriffe einer in die Ferne wirkenden Repulſivkraft und damit in dem dynamiſchen Atom als Centrum der beiden Kräfte der Attraction und Repulſion fand. Denn eben, wenn man das Atom nach Analogie der Seelenmonade als unräumliche innere (intenſive) Weſenseinheit, aber zugleich mit Kant als centrum activitatis der Repulſions- und Attractionskraft faſſe, ſey das Problem, um das es ſich handle, wie ein an ſich Unräumliches, Ausdehnungsloſes doch die Erſcheinung der Ausdehnung vermitteln, d. h. zu ausgedehnt erſcheinenden, einen Raum einnehmenden Körpern als Grundſtoff (Element) verwendet werden könne, gelöſt. — Wer ſich überzeugen will, daß durch die atomiſtiſche Hypotheſe der Naturwiſſenſchaft die Frage nach Begriff und Weſen der Materie noch keineswegs genügend beantwortet iſt, ſondern im Gegentheil nur neue Fragen und Probleme hervorgerufen worden ſind, dem können wir die kleine Abhandlung des Verf. nur angelegentlichſt empfehlen. Sein philoſophiſcher Standpunkt ſcheint der von H. Lotze zu ſeyn.

H. U.

Preisaufgabe

der Utrechter Gesellschaft für Kunst und Wissenschaft.

Eine geschichtliche und kritische Untersuchung, wie sich das Hegelsche System seit 1831 nach verschiedenen Richtungen entwickelt, und welchen Einfluß es bis jetzt auf andre Wissenschaften und insbesondre auf die Lehre von Gott und der Welt ausgeübt hat. Es soll zugleich nachgewiesen werden, wie diese Entwicklung und dieser Einfluß mit andern Tendenzen und Erscheinungen der Neuzeit zusammenhangen.

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille oder 30 Dukaten. Die gekrönte Schrift wird in die Werke der Gesellschaft aufgenommen. Der Verfasser kann sich der deutschen (aber nur mit lateinischen Buchstaben), der holländischen, französischen, englischen oder lateinischen Sprache bedienen. Das Manuscript muß von einer andern Hand als der des Verf. geschrieben seyn und vor dem 30. November 1861 dem Secretär der Gesellschaft, Hrn. Dr. J. W. Gunning in Utrecht, unter Beifügung eines versiegelten Billets mit dem Namen des Verfassers, frankirt zugeschickt seyn. Hr. Dr. Gunning ertheilt auch etwa gewünschte nähere Auskunft.

Digitized by Google

Beiträge zur Lehre vom „Seelenorgan."

Mit Bezug auf G. Th. Fechner's „Elemente der Pſychophyſik" (2 Bde., Leipzig, 1860), ſo wie auf R. Wagner's und J. M. Schiff's neueſte Unterſuchungen über Nervenphyſiologie.

Von J. H. Fichte.

Erſter Artikel.

Ich wünſche im Nachfolgenden das ſoeben bezeichnete Problem von einigen neuen Seiten zu beleuchten und die Hypotheſe vom „Centralorgan", welche ich in der „Anthropologie" und „Seelenfrage" vorgetragen, durch weitere thatſächliche Belege zu unterſtützen, wie ſie in den neueſten Unterſuchungen über Nervenphyſiologie mir vorzuliegen ſcheinen. Nicht im Mindeſten zwar gedenke ich zu behaupten, daß die Frage nach dem Weſen der Seele und ihrem Verhältniß zum Leibe auf dem Wege bloßer Beobachtung erledigt oder auch nur ihrer Entſcheidung näher gebracht werden könne; — dies iſt allein Sache des Denkens, nicht aber des Denkens nach bloß allgemeinen Principien und daraus hergeleiteten ebenſo abſtracten Folgerungen: — in welche unvermeidlichen Einſeitigkeiten ein ſolches Verfahren auch in der Pſychologie ausſchlage, dürfte die „kritiſche Geſchichte" derſelben in der Anthropologie wohl genugſam gezeigt haben; — ſondern des Denkens, welches vom Thatſächlichen und unmittelbar Gegebenen auf ſeinen Grund zurückſchließt, eben damit aber den Begriff dieſes Grundes allmählich danach erweitert und zugleich vertieft, je mehr es gelingt, den ganzen Umfang des Thatſächlichen aus ihm zu erklären. Bei dieſem aufſteigenden Verfahren, dem einzigen, welches auch in der Pſychologie Erfolg verſpricht und allein für ein geſichertes Fortſchreiten bürgt, iſt von ſelbſt erſichtlich, wie die Beobachtung nicht die Theorie erzeugt,

wohl aber zur entscheidenden Controle derselben dient, um ebenso ihre Richtigkeit wie ihre Vollständigkeit zu ermessen.

Vielleicht darf ich in dieser Hinsicht an ein treffendes Wort des Physikers W. E. Weber erinnern, welcher „scharfsinnige" und „glückliche" Hypothesen selber höchst scharfsinnig folgendermaßen unterscheidet. „Unter glücklich", schreibt er an Fechner, „verstehe ich, wenn die Idee mit der Entdeckung neuer Facta zusammentrifft, die der Idee zu einem besondern Nutzen gereichen. Die Idee der Wellentheorie des Lichts, wie sie Euler vortrug, nenne ich scharfsinnig und wichtig, aber nicht glücklich. Dieselbe Idee, wie sie von Fresnel reproducirt wurde und mit der Entdeckung der Interferenzerscheinungen zusammentraf, nenne ich glücklich." — — „Nur durch solche Facta, durch welche die Theorieen gestützt werden, fassen die letztern wirklich festen Fuß in der Wissenschaft" *).

Irre ich nun nicht, so befindet sich bei der Frage nach dem Verhältniß von Leib und Seele, der dualistischen „Anpassungstheorie" gegenüber, wie sie neuerdings ausgebildet worden ist und welcher das Prädicat des Scharfsinns nicht abgesprochen werden darf, die monistische „Gestaltungshypothese", die unsrige, in dem Vortheile, dem Gesammtbefunde der physiologischen Thatsachen völlig ungesucht sich anzuschließen, ja durch solche neue Thatsachen wenigstens insofern fortschreitend bestätigt zu werden, als diese wohl zugeständlich ungleich leichter aus unserer Gesammtauffassung, als aus der entgegengesetzten, erklärt werden können. Endlich fließt diese Bestätigung nicht bloß aus einzelnen abgerissenen Ergebnissen; sie betrifft ganze Thatsachengruppen und umfassende Untersuchungsgebiete. Dies etwas ausführlicher zu zeigen, möge mir erlaubt seyn.

I. Die psychophysischen Ergebnisse.

Die so eben entstehende, zwischen Physiologie und Psychologie als Vermittlungsglied sich einschiebende Wissenschaft der

*) Fechner, Psychophysik II, S. 557.

„Psychophysik" ist nur möglich unter der antidualistischen Voraussetzung: daß psychische und organische Erscheinungen sich völlig auslösen, daß somit beide nur als Doppelwirkung eines und desselben Wesens betrachtet werden können.

Auch ist dies keineswegs eine entferntere Folgerung, welche ich in eignem Namen zu Gunsten meiner Theorie gezogen, sondern sie ist das ausdrückliche Grundaxiom des Urhebers dieser Wissenschaft selbst. Fechner stellt dasselbe an die Spitze seiner Untersuchungen, indem er nachweist, wie das Gesetz, nach welchem der Intensitätsgrad einer psychischen Empfindung an der Quantität des physiologischen Reizes gemessen werden könne, nur unter der Voraussetzung denkbar sey, daß die Seele schon im physiologischen Reize gegenwärtig und reagirend angenommen werde.

Ueberhaupt ist aber durch das ganze Ergebniß dieser Untersuchungen der Begriff einer Stetigkeit und Vertauschbarkeit zwischen Bewußtseyns- und bewußtlos bleibenden Erscheinungen so sicher und schlagend festgestellt, daß es der Mühe verlohnt, von unserm Standpunkt aus diesen Ergebnissen näher zu treten.

1. Jedes reale Wesen hat mit der ihm zukommenden specifischen Qualität, die seine Eigenthümlichkeit bezeichnet, auch ein ursprüngliches Maß von Intensität, mit welcher es seine Qualität gegen die andern Realen behauptet. Diese Qualität wird daher zugleich zu specifischer Kraft, mit einem ursprünglichen, gleichfalls unüberschreitbaren Kraftmaße. (So würde ich mir erlauben, den ersten Grundsatz auszudrücken, um den Uebergang von „Realität" zu „Kraft" zu begründen. Das reale Wesen wird zur „Kraft" und zu „Kräften" erst durch die Verbindung mit anderen realen Wesen und durch die dabei eintretende Behauptung seiner Qualität ihnen gegenüber).

2. Hier unterscheidet nun Fechner „potentielle" und „lebendige" Kraft von einander. Lebendige Kraft ist die, welche in bestimmter Erscheinung hervortritt, potentielle jenes ursprüngliche

Kraftmaß eines realen Weſens, welches in verſchiedener Richtung ſich zu äußern vermag.

3. Die potentielle Kraft kann nicht vergehen und ihr urſprüngliches Kraftmaß ſich nicht verändern; denn beides iſt nur der quantitative Ausdruck der ſpecifiſchen Qualität („Realität") eines Weſens. Wohl aber kann die potentielle Kraft ſich darſtellen in verſchiedenen Formen lebendiger Kraft und hier findet wirklich ſtete Vertauſchung ihrer Erſcheinungsweiſen ſtatt.

4. Dies iſt das große Princip der ſo genannten Erhaltung der Kraft, begründet und angewendet zunächſt in der Mechanik durch das erwieſene Aequivalent von Wärme und Schwerkraft, dann aber von Helmholtz in ſeiner allgemeinen (kosmiſchen) Bedeutung aufgezeigt (vgl. Fechner I, S. 34).

5. Dies, was von dem einzelnen Realweſen gilt, muß auch von der Geſammtheit aller Weſen gelten. Die Geſammtſumme ihrer potentiellen Kraft bleibt dieſelbe, vertheilt ſich aber als lebendige Kraft auf verſchiedene Weiſe unter die einzelnen Weſen und ihren Kräfteaustauſch.

6. Hiernach läßt ſich dies allgemeine Geſetz unter folgenden doppelten Ausdruck bringen:

a) Es findet zwar Zunahme und Abnahme der lebendigen Kraft und eine Uebertragung dieſes Wechſels von einem Theile des Syſtems auf den andern ſtatt, aber weder ein continuirliches Wachſen bis zu unbeſchränkter Höhe, noch eine Abnahme bis zu dauerndem Erlöſchen, weder im ganzen Weltſyſteme, noch in einem gewiſſen Theile deſſelben. Keine Kraft kann vergehen, ſondern ſie geht nur über in eine andere Form der Darſtellung. Dies iſt allgemeinſtes Weltgeſetz.

b) Dagegen kann die lebendige Kraft in einem Theile des Syſtems ohne Abnahme der potentiellen Kraft wachſen und ohne Zunahme derſelben abnehmen, inſofern ſie zugleich in einem andern Theile des Syſtemes resp. zunimmt oder abnimmt, vermöge der Uebertragung der lebendi-

gen Kraft von einem Theile des Systemes auf den andern.

7. Insofern nun jeder endliche Körper (einzelnes Realwesen) Theil des allgemeinen Weltsystemes ist, bleibt dies Gesetz auch auf diesen nur in der angegebenen Rücksicht anwendbar; d. h. es gilt die constante Abwägung zwischen potentieller und lebendiger Kraft für ihn insbesondere nur in Betreff seiner innern Wirkungen; in Betreff der äußern nur im Zusammenhange mit dem größern Systeme, dem er angehört, in letzter Instanz der ganzen Welt.

8. Das Princip der Erhaltung der Kraft läßt sich weiter daher so ausdrücken: es sagt bloß, daß wie auch der Umsatz lebendiger und potentieller Kraft in einem seinen innern Wirkungen überlassenen Systeme erfolge, er doch nur so erfolgen könne, daß die constante Summe derselben im Ganzen gewahrt bleibe, womit aber doch die Freiheit besteht, daß der Umsatz auf unendlich verschiedene Weise erfolge.

9. Wie nun die Erfahrung lehrt, findet dies Gesetz auch Anwendung auf den Geist und seine Wirkungen. (Dies ist auch innerlich nothwendig, setzen wir hinzu; denn der Geist, die Seele, als reale Wesen, unterliegen den allgemeinen Bedingungen alles Realen; in näherer Beziehung auf dies Gesetz daher gilt auch von ihnen stete Vertauschbarkeit lebendiger Kraft bei constantem Beharren der potentiellen).

Daraus entsteht der Begriff einer „Psychophysik", indem die bewußtseynserzeugende und die für organische Vorgänge verwendete Kraft als die verschieden vertauschbaren Formen einer und derselben potentiellen Kraft sich zeigen.

— Dies ist die Eine Seite der Sache, welche uns hier allein interessirt und auf die wir deßhalb im Folgenden noch genauer eingehen. Die andere Seite, welche wir hier fallen lassen, geht darauf ein, daß wegen des innern Entsprechens bewußtseynserzeugender und im Leiblichen waltender Kraft die erstere auch

an der letztern müsse gemessen werden können. Die sinnreich entworfenen Untersuchungsmethoden in dieser Richtung und ihre Resultate können ihre Verwerthung nur in der eigentlichen Psychologie finden.

10. Das psychophysische Gesetz in ersterer Beziehung läßt sich so aussprechen:

Je mehr der Geist seine Kraft bewußtseynerzeugend nach innen richtet, desto mehr entzieht er seinem bewußtlos organischen Wirken. Je weniger umgekehrt er diesem potentielle Kraft zu widmen hat, desto mehr wächst in ihm die bewußtseynerzeugende Kraft, die Höhe und Stärke, die Lebendigkeit und der Umfang des Bewußtseyns. „Die lebendige Kraft, die zum Holzhacken verwandt wird und die lebendige Kraft, die zum Denken, d. i. zu den unterliegenden psychophysischen Processen verwandt wird, sind quantitativ nicht nur vergleichbar, sondern selbst in einander umsetzbar, und hiermit beide Leistungen selbst nach körperlicher Seite durch einen gemeinsamen Maßstab meßbar" (Fechner I, S. 43).

So findet auch im Geiste ein stetes Umsetzen von potentieller Kraft in lebendige statt, werde diese nun zu niederen organischen Verrichtungen oder zu Verrichtungen verwandt, welche die unterliegenden Mittel der Bewußtseynsoperationen sind.

11. Hiermit entscheidet sich auch die Frage, in wiefern der Wille „Kraftquelle" werden könne. Er vermehrt nicht objectiv die Summe der Kraft (die potentielle) im Seelenwesen, sie gleichsam aus dem Nichts erschaffend, — eine unklare Vorstellung, die nicht selten zu ungehörigen mystisch-spiritualistischen Verirrungen getrieben hat, — sondern er leitet nur die Richtung der vorhandenen Kraft auf ein bestimmtes Ziel, und verwendet sie auf irgend eine ausschließliche Weise. Ein wichtiges psychologisches Gesetz von der reichsten, auch ethischen Anwendbarkeit! Doch bemerke ich, um Fechner nicht zum Mitschuldigen eigener etwaiger Irrthümer zu machen, daß die ganze letzte Bemerkung von mir herrührt.

Diese allgemeine Grundansicht läßt nun Fechner auch über

das hier verhandelte Problem vom „Seelenorgane“ eine sehr bestimmte Ansicht fassen, welche er im II. Theile seiner „Psychophysik“ S. 381 ff. auf folgende Weise entwickelt.

12. Vor allen Dingen bemerkt er, daß diese Frage nicht nach metaphysischen Principien oder Voraussetzungen, sondern nur nach dem Gesammtbefunde der Thatsachen entschieden werden könne. Hier nun ist ihm die allgemeinste und niemals bestrittene Thatsache die, daß wir eine gegebene Seele ausschließlich nur auf einen gegebenen Körper und umgekehrt beziehen können, so daß zwischen beiden eine solidarische Verbindung besteht. Ferner ist der ganze Körper „beseelt“ zu nennen, insofern kein Theil in ihm zu finden ist, welcher einerseits nicht näher oder entfernter dazu beitrüge, die Seelenwirksamkeit zu erhalten, andererseits nicht aber zugleich auch das Gepräge des Seeleneinflusses und zwar gerade dieser Seele an sich trüge.

13. Faßt man jedoch dies Wechselverhältniß genauer in's Auge, so ergiebt sich der merkwürdige doppelte Umstand: kein Theil, nicht nur des Körpers in weiterm Sinne, sondern auch des Nervensystems, ja des Gehirns, läßt sich aufweisen, „sofern die Zerstörung nur nicht auf einmal zu weit greift“, an den das Leben und die Seelenwirksamkeit unbedingt gebunden wäre; vielmehr tritt in einem solchem Falle das Gesetz der Vertretung oder das der Ergänzung in Kraft; — eine hochwichtige Thatsache, die Fechner in einem besondern Abschnitte (II. S. 392 ff.) ausführlich discutirt und begründet, und auf welche wir späterhin in eignem Namen zurückkommen.

Diesem tritt nun der scheinbar entgegengesetzte Umstand entgegen, daß doch wiederum das Seelenleben von jedem Punkte, jeder Seite, jedem Systeme des Körpers her aufgehoben werden kann, wenn der Eingriff nur in der geeigneten Form und Stärke geschieht. Dennoch steht beides durchaus nicht in innerem Widerspruch mit einander, sondern es beweist nur von verschiedenen Seiten Dasselbe: den innern tiefgreifenden Zusammenhang aller Körpertheile unter einander und mittelbar daher auch mit der Seelenwirksamkeit.

14. Der bisher erörterten Thatsache, daß der Bestand unsers Seelenlebens wesentlich nicht an den Bestand eines einzelnen Körpertheiles, sondern an den solidarischen Zusammenhang des ganzen Organismus geknüpft ist, gesellt sich eine zweite, ebenso wichtige bei: „daß er auch nicht an die Forterhaltung eines besondern Stoffes, sondern daß er vielmehr an den Stoffwechsel im Körper gebunden ist. Dieselbe Seele pflanzt sich successiv auf eine Zusammenstellung aus immer neuen Stoffen über, oder es treten immer neue Stoffe in die Zusammenstellung ein, so daß der Leib des Greises aus ganz andern Stoffen, als der des Kindes besteht. Auch nimmt das Seelenleben nach Maßgabe der Raschheit des Stoffwechsels selbst an Lebhaftigkeit zu. Es ist daher ebenso triftig zu sagen, das Seelenleben sey an die Forterhaltung eines körperlichen Wechsels als einer körperlichen Zusammenstellung, wie hinwiederum jener Wechsel an die Forterhaltung des Seelenlebens gebunden" (S. 387). Die Leser der „Anthropologie" erinnern sich vielleicht, daß die Thatsache vom unablässigen Stoffwechsel bei dem Beharren der Identität des Seelenwesens und ihres Bewußtseyns als eines der Hauptgründe gegen die materialistische Hypothese geltend gemacht wurde. Hier wendet Fechner dieselbe mit gleichem Rechte dahin an, die solidarische Verbindung der Seelenwirksamkeit mit dem gesammten Organismus und seinen Processen als Thatsache gegen den dualistischen Spiritualismus zu erhärten.

Um alles Bisherige in eine Formel zusammenzufassen, behauptet er: „Die Seele ist das verknüpfende Princip der körperlichen Zusammenstellung, des körperlichen Wechsels und der Aufeinanderfolge der Thätigkeiten des Körpers."

15. Hieran knüpft nun Fechner eine sehr tiefgreifende Bemerkung. Sofern man nämlich bloß den Thatsachencomplex als solchen in's Auge faßt, kann man jener Formel mit gleichem Rechte die entgegengesetzt lautende gegenüberstellen, daß „das Seelenleben das Resultat der körperlichen Zusammenstellung und Aufeinanderfolge sey", da allerdings diese letztern unentbehrlich sind, um jenes zur Erscheinung zu bringen. Und so erscheint

es, sofern man nur eine gewisse Gruppe von Thatsachen unter eine gemeinsame Formel bringen will, sogar gleichgültig, ob man auf die eine oder die andere Weise sich ausdrückt; denn beide Formeln bezeichnen in dieser Begränzung gefaßt ganz dasselbe. Deßhalb kann es — setzen wir hinzu — den Physiologen gestattet werden, weil sie ausschließlich mit der Erforschung des mannichfachen Bewußtseyns-Apparates zu thun haben, die dabei vorauszusetzende (Seelen-) Einheit grundsätzlich zu ignoriren oder auch die Bewußtseynserscheinungen als Resultat einer Zusammenwirkung körperlicher Organe zu bezeichnen, sofern sie dabei nur ihres halbscheidigen Untersuchungsgebietes bewußt bleiben und die weitere Frage, was das verknüpfende Princip oder die in jener Mannichfaltigkeit waltende Einheit sey, nicht zugleich damit gelöst zu haben meinen. Doch wird Veranlassung seyn, diesen Punkt späterhin noch schärfer zu beleuchten.

16. Bei der Frage nach dem „Sitze der Seele im engern Sinne" (S. 389) ist nun nicht zu bezweifeln, daß das „Hirn" im Allgemeinen als dieser Sitz oder dieses Organ zu denken sey, weil es Bedingung zur Erzeugung der Bewußtseynsphänomene ist. Auch hier erneuert sich dieselbe Frage, welche vorher uns in weiterer Bedeutung beschäftigte: ist es ein einzelner Punkt des Hirns, den wir als Centralorgan und Seelensitz zu betrachten haben, oder ist es ein System verschiedener, aber zur Einheit zusammenstimmender Organe?

Abermals wird diese Frage von Fechner nicht nach allgemeinen theoretischen Voraussetzungen, sondern durch Zusammenstellung der Thatsachen untersucht. Es wird das Doppelte erwogen: einerseits ob die Thatsachen und Umstände, welche unter Voraussetzung eines „einfachen" Seelensitzes schlechterdings anzunehmen sind, wirklich bestehen; andrerseits ob es nicht Thatsachen und Umstände gebe, welche mit jener Annahme durchaus unvereinbar sind?

Das Resultat dieser vielseitigen Erwägungen wird endlich so zusammengefaßt (S. 414):

„Die Ansicht vom einfachen Seelensitze will sich durch

Erfahrungen stützen. Sie sucht den Ort im Gehirne, von welchem alle Nerven auslaufen, in den sie zusammenlaufen; ein solcher Ort ist nicht zu finden. Sie sucht den Punkt, mit dessen Zerstörung die Seele aus dem Leben fällt; einen solchen Punkt giebt es nicht. Sie setzt voraus, es werde eine Verbindungsfaser zum Seelensitze und eine Fähigkeit der Seele geben, das, was in einer Faser verschmolzen anlangt, zu sondern; weder die Verbindungsfaser, noch ein solches Vermögen ist zu finden. Sie will durch Spaltung eines Thiers den Theil mit dem Seelensitze vom Theile ohne Seele trennen; und beide Theile bleiben beseelt. Eine solche Ansicht kann nicht zur Grundlage exacter Untersuchungen über die Beziehung von Leib und Seele gemacht werden, indem sie sich selbst nur auf die Voraussetzung einer Unmöglichkeit exacter Forschung in diesem Gebiete stützen kann; denn Alles, was im Sinne einer solchen Forschung zu benutzen wäre, um eine Ansicht zu begründen, wird hier beiseitegesetzt, und eine Ansicht auf gegentheilige Voraussetzungen gestützt, die der exacten Forschung theils unzugänglich sind, theils ihren Resultaten widersprechen."

17. Dagegen gelangt Fechner, auf dem psychophysischen Grundsatz fortbauend: daß alle organischen, in sichtbaren Wirkungen hervortretende Functionen zugleich psychische sind und unter gewissen Umständen sich in eigentlich psychische oder bewußte umsetzen können, zu folgendem Ergebniß über jene wichtige Frage (S. 427):

„Der Ort der körperlichen Thätigkeiten, mit denen bewußte Seelenthätigkeiten in functioneller Abhängigkeit verknüpft sind, oder kurz: der engere Seelensitz, ist nicht nur durch die Reihe der verschiedenen Geschöpfe, sondern auch in demselben Geschöpfe kein fest umschriebener, indem je nachdem diese oder jene Sphäre der Sinnenthätigkeit oder auch höhern geistigen Thätigkeit in Anspruch genommen ist, der Hauptheerd der Bewegungen, kurz der psychophysischen Thätigkeit oberhalb der Schwelle (des Bewußtseyns), seine Stelle und Ausdehnung wechselt. Zu jeder Zeit wird es eine Stelle im Nervensystem oder wo ein sol-

ches vorhanden, im Gehirn geben, wo diese Thätigkeit am Stärksten ist, und hier kann man den jeweiligen Hauptsitz der Seele oder den Seelensitz im engern Sinne suchen. Ob Rückenmark und Nerv auch nach Abtrennung vom Hirne noch psychische Functionen vermitteln, d. h. ihre Veränderungen über die Schwelle des Bewußtseyns heben können, wird darauf ankommen, ob sie noch psychophysische Bewegungen von hinreichender Stärke, um die Schwelle zu übersteigen, erzeugen können, was nach den Umständen verschieden seyn mag und nach den bisherigen Versuchen nicht sicher entscheidbar ist."

18. So weit das Hierhergehörende von Fechners Theorie. Man sieht, daß sie bei einem Resultate stehen bleibt, welches wir ein „heuristisches" nennen könnten und in analogen Fällen auch so genannt haben. Von der einen Seite ist es auf feste Naturanalogieen gegründet und hat schon einen bestimmten Umkreis von Thatsachen für sich anzuführen. Von der andern Seite bedarf es noch sehr erweiterter Bestätigung und damit genauerer Bestimmung; d. h. es ladet dazu ein, „heuristisch" und gleichsam probeweise damit zu verfahren, zu untersuchen, wie weit das gesammte Gebiet der hier einschlagenden Thatsachen dieser Hypothese sich füge, oder ob nicht noch andere Gesichtspunkte ergänzend dazutreten müssen, um die ganze Wahrheit zu besitzen.

Dies Bedürfniß weiterer Prüfung drängt um so mehr sich auf, als das psychophysische Axiom, ausschließlich verfolgt, aus physiologischen wie aus psychologischen Gründen in nicht unerhebliche Schwierigkeiten zu verwickeln droht. Das Eigenthümliche desselben läßt sich so aussprechen:

Der Sitz oder das Organ des Bewußtseyns (im Hirn- und Rückenmark) ist ein wechselndes, engeres oder weiteres, je nachdem die psychophysischen Bewegungen die Stärke erlangen, zur Schwelle des Bewußtseyns aufzusteigen oder nicht.

Hiermit scheint nun die reale Einheit des Seelenwesens, das „verknüpfende Princip", welches Fechner selbst oben (§. 14) geltend machte, noch nicht zu vollständiger Anerkenntniß ge-

langt. Die Deutung ist nicht ausgeschlossen, wenigstens wird ihr mit objectiven Gründen nicht entgegengetreten, daß jene Seeleneinheit nicht das „Princip", sondern der Effect oder das Resultat jener psychophysischen Prozesse seyn könne. Hier bleibt somit bei der wichtigsten Frage eine Unbestimmtheit oder eine Lücke zurück.

19. Ebenso ist die Art, wie das Bewußtseyn erklärt wird, noch sehr einer genaueren Bestimmung bedürftig. Es wird bezeichnet als eine accidentelle Erscheinung, welche gewisse psychophysische Thätigkeiten, *je nach der Stärke, welche sie selber besitzen*, begleiten könne oder nicht; weßhalb dieser Heerd des Bewußtseyns, der „Seelensitz", ein wechselnder, oder auch ein engerer oder weiterer seyn könne. Unstreitig ist dies ein wichtiger Gesichtspunkt und ein glückliches Appercü, um eine gewisse, im Ganzen aber doch nur beschränkte Reihe von Seelenerscheinungen zu erklären. Mit Nichten jedoch läßt die psychologische Erfahrung zu, sie sämmtlich unter diesen Begriff zu subsumiren, indem vielmehr ein bestimmtes Gebiet psychophysischer Thätigkeit beständig vom Bewußtseyn begleitet sich zeigt, ein anderes niemals und unter keiner Bedingung, so daß also die Stärke der psychophysischen Thätigkeit nicht *allein* als bewußtseynerzeugendes Element betrachtet werden darf.

20. Wir haben daher die Untersuchung gerade bei diesem Punkte fortzusetzen, wo ich im weitern Verfolge derselben ein Dreifaches zu zeigen hoffe.

1) Die anatomischen Grundverhältnisse von Hirn und Rückenmark zeigen, bei vollständiger Abwesenheit jedes einzelnen Mittelpunktes, ein *geschlossenes System* unter einander *verbundener* (relativer) *Centralorgane*. Aus dieser Thatsache ergiebt sich das Doppelte: einerseits einer solchen *Mannigfaltigkeit* von Centralorganen gegenüber die Nothwendigkeit eines einenden Princips, einer objectiven (Seelen-) Einheit, andrerseits aber auch das Widersprechende und zugleich Ueberflüssige der Bemühung, für dies gemeinsam Centralisirende nun noch ein *besonderes* Organ, einen einzelnen „Sitz" im Hirn zu suchen.

2) Hiernach müssen wir aus physiologischen Gründen ebenso der Vorstellung eines „einfachen Seelensitzes", als der eines wechselnden und verschieden ausdehnbaren (engern oder weitern) entgegentreten.

3) Was das Bewußtseyn des Seelenlebens betrifft, so ergeben sich drei Sphären desselben: eine bewußte und eine bewußtlos bleibende; zwischen beiden ein mittleres, verschiebbares Gebiet: sowohl von Seiten des dunkeln Gefühls- und Empfindungslebens hinauf in die bewußte Region, wodurch sich dumpfe Gefühle und flüchtige Empfindungen bei besonders dauernder Stärke derselben in bewußte Vorstellungen verwandeln können; wie auch von der bewußten Willensregion herabwärts, wenn bewußte Willenseinwirkungen auf Functionen sich erstrecken, welche auch ohne Mitwirkung des Bewußtseyns von Statten gehen (wie die Athembewegungen und gewisse andere, seltnere oder zweifelhaftere Erscheinungen).

Im Allgemeinen wenigstens werden sich für diese drei Gebiete auch die Organe nachweisen lassen; und es ist daher Zeit, die erprobten Resultate der physiologischen Forschung aufzusuchen.

II. Hauptergebnisse der Nervenphysiologie und Folgerungen daraus.

21. Die anatomische Untersuchung zeigt uns das Cerebrospinalsystem (denn um dies allein handelt es sich zunächst) als ein centrumloses Geflecht von theils unverbunden neben einander herstreichenden einfachen Nervenfäden, theils von Punktmassen (Ganglienzellen), welche zum Theil durch erstere unter einander verbunden werden. Ob diese Punktmassen eine durchaus organisirte Nervensubstanz bilden, oder ob die feinkörnigen Partien derselben nur eine Art von Bindesubstanz, ein bloßes Bette für die Blutgefäße und Ganglienzellen seyen — Virchow und Kölliker behaupten das Letztere, Henle dagegen betrachtet sie „als zusammengeflossene oder nicht gesonderte Ganglienzellenmasse", und R. Wagner tritt jetzt, wenigstens für das

kleine Hirn, dieſer Annahme bei*) — dieſe ganze Controverſe verſchlägt an gegenwärtiger Stelle uns Nichts. Denn die allgemeine Thatſache ſteht feſt, daß es zahlreiche Ganglienzellen giebt, welche Nervenfäden in ſich aufnehmen und aus ſich entlaſſen — „multipolare Zellen" deßhalb genannt; — ebenſo daß dieſe in zahlreichen Gruppen neben einander gelagert ſich im Rückenmarke wie im kleinen und großen Gehirn finden.

Gleicherweiſe iſt, im Allgemeinen wenigſtens, die Bedeutung der einfachen Nervenfaſern nicht zweifelhaft. Sie können nur die Beſtimmung haben, als Verbindungsfäden zu dienen zwiſchen (relativen) Nervencentren, die wir eben in jenen Ganglienzellen repräſentirt finden. Damit ergiebt ſich aber ebenſo natürlich folgende dreifache Wirkung der Nervenfäden. Theils ſind ſie „centripetale", um die einfachen Empfindungen den Centren zuzuleiten, theils „centrifugale", um die Willenserregungen zu den motoriſchen Organen herabzuführen, theils endlich „querleitende", um die Centren zu combinirten Wirkungen vielfachſter Art zu verknüpfen.

22. Nach dieſen allgemeinen Daten läßt ſich nun folgendes ebenſo allgemeines Bild über die Anordnung und über die ihr entſprechenden pſychiſchen Functionen des Cerebroſpinalſyſtems faſſen.

Es bietet ſich, mit ſeinem durchgreifenden Gegenſatze von Ganglienzellen und verbindenden Nervenfäden, als ein System unter einander verbundener Centralorgane, wobei die Ganglien die Bedeutung haben, dieſe centraliſirenden Organe zu ſeyn, indem ſie die Wirkungen der einfachen Nervenfäden combiniren, während die letztern die Beſtimmung hätten, theils einfache ſpecifiſche Reize den Ganglien zuzuführen (was in der pſychiſchen Region Empfindung heißt), theils einfache oder combinirte Wirkungen auf beſtimmte Muskelgruppen zu leiten (pſychiſch als Wille zu bezeichnen), theils endlich die Wirkungen der Gangliencentren unter einander zu vermitteln, entweder durch

*) „Göttinger Nachrichten" 1859. No. 6. S. 79.

Combination von einfachen Empfindungen zu Vorstellungsgruppen und Begriffsreihen (womit wir in die Region der eigentlichen, die einfachen Bewußtseynselemente verarbeitenden Vorstellungs- und Denkthätigkeit eintreten) oder durch unmittelbare Uebertragung der Empfindungsreize auf Bewegungserscheinungen, ohne die Region des Bewußtseyns durchschritten zu haben; über welchen vierten Fall ich auf den wichtigen, in gegenwärtiger Zeitschrift *) abgedruckten Aufsatz von E. Harleß: „Der Apparat des Willens" verweisen darf.

23. Daraus ergäbe sich ferner die Möglichkeit, einen andern sehr dunkeln Punkt der Nervenphysiologie wenigstens annähernd aufzuhellen. Hiernach nämlich ließe sich denken, daß wenigstens gewisse Ganglioncentren durch ihre bloße anatomische Stellung und durch die Art ihrer Verbindung unter einander zu verschiedenen Functionen befähigt würden, ohne daß dabei zugleich eine verschiedene organische Structur anzunehmen nöthig wäre. Dann wäre aber auch die weitere Möglichkeit einer Vertauschung und Uebertragung ihrer Wirkungen (der Substitution des einen Nerventheils für den andern) in Aussicht gestellt, auf deren Annahme man durch gewisse weiter unten anzuführende physiologische und pathologische Erscheinungen geführt wird. Und dieser Satz dürfte bis auf künftige genauere Ermittlungen unbeanstandet bleiben, unter der Einschränkung, welche wir im Folgenden (§. 27) selber anführen werden. Endlich würde man nunmehr auch im Baue des Nervensystems, welcher, nach den bisher herrschenden Vorstellungen von der Einfachheit und Einzigkeit des Centralorgans, das unverständlichste Räthsel darbot, nur das eine große Gesetz aller Organisation wiederfinden: die einfachsten Grundverhältnisse, zu den mannichfachsten Combinationen ausgebildet und zugleich damit für die verschiedenartigsten Wirkungen geschickt.

24. Jene vierfache psychologische Deutung des einfachen Gegensatzes von Ganglioncentren und Nervenfäden wird

*) Band 38. Heft 1. S. 50.

zweifelsohne indeß den meisten Lesern eine sehr gewagte Hypothese erscheinen, auch denen, für welche die Sache als *physiologisches* Ergebniß feststeht. Dennoch meine ich, hat die physiologische Psychologie eine kaum zu bestreitende Berechtigung, gerade diese und keine andern psychischen Leistungen und Werthe jenem physiologischen Grundgegensatz von Ganglien und verbindenden Nervenfäden unterzulegen. Dies Recht beruht auf zwei Axiomen. Zuerst bedarf zugeständlich jede psychische Leistung eines eigenen physiologischen Organs oder Trägers während des „normalen" Zustands unseres Lebens: — wodurch jedoch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist bei dem völlig selbstständigen Verhalten des Seelenwesens zu seinen jeweiligen Organen, daß es unter gewissen Bedingungen auch in „leibfreiem" Zustande percipiren und wirken könne, über welche Möglichkeit ich an andern Orten das Nöthige gesagt zu haben glaube.

Das zweite Axiom besteht darin, daß eben in jenen vier Functionen (in nicht mehreren aber auch nicht wenigern) die Elementarbedingungen alles Psychischen enthalten sind, welche der Mensch wenigstens mit den höherstehenden Thieren gemein hat. Denn übereinstimmend zeigt sich bei diesen, außer den drei psychischen Functionen des Empfindens, der Uebertragung der Empfindungsreize auf Willenserregungen und der willkürlichen Bewegung, ausdrücklich noch die Fähigkeit, längere oder kürzere Vorstellungsreihen zu bilden, ebenso Vorstellungen unter einander zu vergleichen, was ein psychisches Combinationsvermögen voraussetzt. Zugleich aber ist der Hirnbau sämmtlicher höherstehenden Wirbelthiere dem des Menschen analog. Steht nun unzweifelhaft fest, daß bei jedem Thiere die Höhe der Hirnentwicklung seinen Seelenfunctionen parallel geht: so ist der Schluß berechtigt, *daß in jenen übereinstimmenden, allen höherstehenden Thieren mit dem Menschen gemeinsamen Grundverhältnissen des Hirnbaues auch jene psychischen Functionen vollständig repräsentirt seyn müssen, welche der Mensch mit ihnen gemein hat.*

25. Mit diesem physiologischen Thatbestande durchaus un-

verträglich ist nun die Hypothese von einem einzigen und ausschließlichen „Sitze der Seele“ an irgend einer Stelle des Hirns; und dies darf als ein weiterer Grund angesehen werden, die alte spiritualistische Lehre vom Seelenorgan aufzugeben. Uebersehen freilich oder ganz unbeachtet geblieben ist jene Thatsache von den Vertheidigern des „Sitzes der Seele“ keineswegs; nur trägt das Auskunftsmittel, welches sie dagegen in Bereitschaft haben, zu sehr den Stempel willkürlicher Fiction, um einen andern Eindruck zurückzulassen, als eben nur den, einer metaphysischen Hypothese von der „Einfachheit“ des Seelenwesens zu Liebe ersonnen zu seyn. Die untergeordneten Centralorgane, sagt man, sind Sammelpunkte von Nervenwirkungen; sie vereinfachen dieselben und machen sie eben damit geschickt, um nun abermals in ein allcombinirendes Centralorgan, als den eigentlichen und ausschließlichen Sitz der Seele und des Bewußtseyns, aufgenommen zu werden. Anatomisch glaubt man neuerdings sogar die Stelle, wenigstens die Gegend, gefunden zu haben, wo dies Centralorgan anzunehmen sey; es müsse nämlich zugleich als der Punkt des Nervensystems angesehen werden, dessen Verletzung am Unmittelbarsten den Tod herbeiführe.

26. Ueber die anatomische Seite der Frage seyen nachher einige Bemerkungen gestattet, wobei sich ergeben dürfte, daß ein solcher absolut lethaler Punkt oder Mittelpunkt im Hirn nirgends zu finden sey.

Wichtiger scheint es, über jenen Begriff eines „allcombinirenden Centralorgans“ überhaupt sich in's Klare zu setzen. Die Absicht dieser Hypothese ist nicht zweifelhaft; man will dadurch, so gut es geht, die spiritualistischen Postulate mit dem physiologischen Thatbestande in Einklang bringen. Ebenso ist der Sinn und die Bedeutung eines solchen Centralorgans hinreichend klar; es sollen in ihm, nach der Hypothese allmählicher Vereinfachung der Nervenwirkungen, schließlich und definitiv alle Empfindungen und Vorstellungen zusammenlaufen, dort zwar gesondert fortexistiren, zugleich aber doch sich combiniren. Ebenso sollen von dort aus abwärts die sämmtlichen Wil-

lenserregungen auf die motorischen Organe sich verbreiten. Und so wäre dies allverbindende Organ zugleich „Sitz der Seele" und zwar einziger und ausschließlicher zu nennen. Alles Uebrige im Hirn und Nervensystem wäre es nicht, sondern gehörte bloß dem „Leibe" an. Vielleicht gelingt es mir zu zeigen, daß diese Hypothese an einer doppelten Instanz scheitert. Der Begriff eines solchen letzten, allcombinirenden Centralorgans hebt zuvörderst sich selbst auf; denn er ist unverträglich mit dem Begriffe eines physiologischen „Organs" überhaupt. Sodann ist er aber auch überflüssig; denn die combinirende Thätigkeit, welche ihm doch immer noch zu Grunde zu legen ist, bedarf gar nicht eines solchen localen Sammelpunktes. Im Gegentheil: der rechte Begriff einer solchen Thätigkeit schließt ihn geradezu aus: ein wahrhaftes Combiniren bedarf einfacher Elemente; diese aber sind weit sicherer in gesonderten Organen repräsentirt, als in einem Sammelpunkte von allen, wo zudem noch völlig unbegreiflich bleibt, wie in ihm eine feste Sonderung des Empfindungsinhalts zu Stande kommen soll, welche doch auch zu den Bedingungen gehört, die bei jeder „combinirenden" Thätigkeit vorausgesetzt werden müssen.

27. Der Begriff eines allcombinirenden Organs ist unverträglich mit dem Begriffe eines Organes überhaupt. So sagte ich oben und der Beweis dürfte nicht schwer werden.

Wohl zugeständlich ist jedes physiologische Organ nur zu einer ausschließlichen, ihm allein zukommenden Function bestimmt, welche somit durchaus nicht auf ein anderes Organ sich übertragen läßt, um dort zuvörderst in eigenthümlicher Sonderung aufbewahrt, sodann aber auch etwa mit andern combinirt zu werden. Jede solche Uebertragung und Wiederholung muß als unmöglich erscheinen; denn für die specifische Function bedarf es nur eines Organes und dies allein ist auch dazu fähig.

28. Diesen logisch allein folgerichtigen Begriff bestätigt nun auch die Erfahrung positiv, und keine Thatsache widerspricht ihm. Zur Erregung der Farben- und Tonempfindungen dienen

ausschließlich der opticus und der acusticus; sie sind und bleiben der einzige Träger eines solchen Empfindungsinhaltes. Dies erweist die neuere Theorie von den Sinnenfunctionen, indem sie zeigt, daß die Sinnennerven jenen Empfindungsinhalt nicht von Außen als Wirkung empfangen und bloß passiv nach Innen fortpflanzen, sondern daß sie ihn aus sich hervorbringen und auf jederlei Erregung zu erzeugen im Stande sind. Nicht bloß äußere Reize erregen Lichtphänomene, auch innere Zustände des Sehorgans vermögen analoge Wirkungen hervorzubringen, die bis zu eigentlichen Hallucinationen und Gesichtsphantasmen sich steigern können. Und alle Ursache zur Annahme ist vorhanden, daß auch die Gesichtsvorstellungen des gewöhnlichen Traumes im Heerde des optischen Nervenapparates vor sich gehen und, wie die Hallucinationen und Gesichtsphantasmen, auf einer vom Centrum ausgehenden Erregung desselben beruhen. Kurz der ganze tractus des Sehnerven zeigt sich als ein relativ selbstständiges Organ specifischer Leistungen, und etwas Analoges dürfen wir bei allen übrigen Sinnennerven annehmen. Die Leistung eines jeden ist eine scharf begränzte, eigenthümliche, darum aber auch eine unübertragbare. Was soll nun unter diesen factischen Verhältnissen eine „Vereinigung" sämmtlicher Sinnenempfindungen im Centralorgan bedeuten und wie wäre sie möglich? Könnte sie anders gedacht werden, als unter der abenteuerlichen Voraussetzung, daß jenes „Centralorgan" alle specifischen Sinnenfunctionen zumal in sich vollziehe und somit gleichzeitig die Rolle des opticus, acusticus, olfactorius u. s. w. zu übernehmen im Stande sey? Eine „Combination" jenes verschiedenen Empfindungsinhaltes freilich wird nöthig seyn und dazu wird es auch eines „Organs" oder der „Organe" bedürfen. Nur werden diese letztern nothwendig verschieden und auch räumlich getrennt seyn von den ebenso unter sich verschiedenen und räumlich gesonderten Sinnennerven. Wir gelangen dadurch ganz von selber und mit innerer Nothwendigkeit zur Vorstellung eines Systemes gesonderter, zugleich aber unter einander verbundener

und wechselseitig sich ergänzender Organe, von denen jedes nur zu spezifischen Leistungen befähigt ist.

29. Dagegen zeigt sich die Hypothese eines allverbreiteten einzigen Gemeinorgans auch als physiologischer Widerspruch. Es kann nämlich Empfinden geben, wo kein Empfindungsstoff zu angammeln, noch irgend ein „Organ" kann befähigt sein, alle spezifischen Empfindungen mit einander in sich zu reproduciren und zugleich noch zu all den unendlichen Verbindungscombinationen, welche das Bewußtsein in jedem Augenblicke voll-zieht, den organischen Träger abzugeben.

Wenn sich daher eine solche Hypothese auch als physiologischen Gedanken als unmöglich erweist, so muß sie physiologisch betrachtet zugleich für unnöthig und überflüssig erklärt werden. Die Annahme eines „Sammelpunctes" aller Verschiedungen in einem einfachen Organe ist nicht geeignet, irgend einen physischen Vorgang klarer erkennen oder gründlicher erforschen zu lassen. Einer „combinirenden Thätigkeit des Bewußtseyns" bedarf es immer, um auch nur die ersten elementarsten Bewußtseinsphänomene erklärbar zu machen; eine solche Thätigkeit aber kann nicht erfolgt werden durch das bloße Vorkommenlassen aller Verschiedungen in einem einzigen Organe. Im Gegentheil bedürfte es dann weit mehr der Annahme einer besondern Thätigkeit, um die organisch in einander liegenden Wortbedeutungen mehr spezifisch vor dem unterschiedenen Bewußtseyn zu bringen. Und wenn wir nun auch willkürlich genug der combinirenden Thätigkeit des Bewußtseyns eine besondere zur Seite stellen: so ist auch damit kein eigentlich physischer Vorgang deutlicher gemacht oder näher erklärt. Man muß zugeben, daß jene ganze Annahme völlig unfruchtbar und überflüssig ist in physiologischer Beziehung; ja in diesem Betracht ist es völlig gleichgültig, ob man sie annehme oder verwerfe. Wenn daher die Hypothese vom einfachen Gemeinorgane physiologisch in Widerspruch verwickelt, physiologisch ohne Werth und Bedeutung ist: weshalb doch verwerflich muß sie? Wir wissen es wohl: es sind metaphysische Gründe, denen man hier nicht ausweicht

werden will. Jedes Reale, also auch die Seele, ist nur als ein schlechthin Einfaches zu denken. Für diese metaphysisch präsumirte Seeleneinfachheit paßt nur ein ebenso einfaches Seelenorgan.

In diesem Betreff sind wir nun ganz unverholen entgegengesetzter Meinung: umgekehrt sind vielmehr der metaphysischen Forschung genaue und erschöpfende Erfahrungsbegriffe entgegenzubringen, statt von dieser einseitig ersonnene Abstractionen sich aufdringen zu lassen, welche die Untersuchung mit erkünstelten Problemen belasten.

30. Wenn wir daher, ohne fremdartige metaphysische Voraussetzungen einzumischen, den dargelegten physiologischen und psychologischen Thatbestand im Ganzen in's Auge fassen: so erhalten wir ein Resultat, welches ebenso die spiritualistischen Voraussetzungen zurückweist, als doch auch allen bloß materialistischen Voraussetzungen vollständig ein Ende macht.

Eine so complicirte Leistung, wie sie in jedem Vorstellungsacte vor uns liegt, kann nach ihrem physiologischen Verhalten nur durch vereinigtes Zusammenwirken vieler Organe zu Stande kommen, während die psychologische Seite der Function nur in ein selbstständig in jenen Organen wirkendes Seelenwesen verlegt werden kann. Zu letzterer Annahme nöthigen zwei entscheidende Gründe.

Jene combinirende Thätigkeit zuvörderst, welche die einfachen Functionen der physiologischen Organe im Vorstellungsacte zu einem gemeinsamen Resultate verbindet, kann weder in den einzelnen physiologischen Organen ihren Sitz haben, noch auch durch deren bloßes Zusammenwirken zu Stande kommen, weil dies Alles über den Begriff eines bloßen Aggregates nicht hinausreichen würde.

Die einzig genügende Erklärung bleibt daher, jene combinirende Thätigkeit in einem, alle einzelnen Functionen gleich Elementen zur Gesammtwirkung vereinigenden Seelenwesen zu suchen, dessen selbstständige Existenz hiermit, allen materialistischen Zweifeln gegenüber, festgestellt scheint.

Es aber gerade als „Seele“ (Geist), nicht als einfaches Realwesen überhaupt zu bezeichnen, dazu nöthigt uns der zweite Grund. Es combinirt jene verschiedenen Functionen nicht nur zu einer Gesammtwirkung überhaupt, sondern das Vereinigende derselben ist eben der Bewußtseynsact. Ein bewußtseynerzeugendes Wesen können wir aber nur „Seele“ nennen, oder auch „Geist“, sofern an gegenwärtiger Stelle für uns noch keine objectiven Gründe vorliegen, zwischen beiden Bezeichnungen einen Unterschied zu machen.

31. Weiter ist aus dem Vorhergehenden zu folgern, daß jenes Vereinigende und Bewußtseynerzeugende, die „Seele“, nicht auf ein einzelnes oder ausschließendes Organ eingeschränkt seyn kann. Sie ist allen Organen wirksam gegenwärtig, deren Function sie zu ihrer combinirenden Thätigkeit bedarf; denn nur so erklärt sich vollständig die psychologische Thatsache, wie sie das Specifische der Sensationen rein und unvermischt empfangen und in concentrirtere Bewußtseynsformen (Vorstellungen, Begriffe) umsetzen kann, ohne doch zugleich damit des eigenthümlichen Inhalts der erstern verlustig zu werden, welcher vielmehr als selbstständiges Empfindungsleben ihrem höhern Bewußtseyn stets gegenwärtig bleibt. Sie ist sonach gleich sehr und gleich energisch den niedern (Empfindungs-) Organen gegenwärtig, wie denjenigen, welche wir uns als Träger der eigentlichen Vorstellungsprocesse zu denken haben.

Auch aus psychologischen Gründen daher bestätigt es sich, daß die Lehre vom „einfachen Seelenorgane“ unzureichend und lückenhaft bleibe. Aber auch die (von Fechner vorgetragene) Hypothese vom „wechselnden“, bald engern bald weitern, Seelensitze scheint dem Thatbestande nicht hinreichend zu entsprechen (sofern nicht, worauf später Erklärungen desselben führen *), damit etwas ganz Anderes bezeichnet werden soll, als um was es hier sich handelt; indem nicht das bleibende psychophysische Wechselverhältniß zwischen Seele und Organ gemeint ist, sondern

*) Psychophysik II. S. 440. 442. 450 u. s. w.

die wechselnde, bald lebhaftere bald trübere Thätigkeit der bewußten Seelenleben, in Schlaf und Wachen, in Phantasie oder abgemessener Reflexionsarbeit. Ferner führt ihn thatsächlich Bewußt unbewußter Umgebungen, welche zugleich bedie jede physische Functionen auf bewußte Bezüge weisen, so daß nun in Wahrheit bewußtes passt Mensch zu Mensch, Thier zu Thier, Pflanze zu Pflanze, Stein zu Stein, Gestirn zu Gestirn, Atom zu Atom, Aether zu Aether, Gott zu Gott, Alles zu Allem, Nichts zu Nichts, Alles zu Nichts, Nichts zu Alles, Alles zu Gott, Gott zu Aether, Aether zu Atom, Atom zu Gestirn, Gestirn zu Gott, Gott zu Stein, Stein zu Pflanze, Pflanze zu Thier, Thier zu Mensch, Mensch zu Mensch, Mensch zu Thier, Thier zu Pflanze, Pflanze zu Stein, Stein zu Gestirn, Gestirn

ter der bisherigen Voraussetzung eines einzigen Centralorgans in irgend einem unpaarigen Theile des Hirns, als völlig räthselhaft und widersinnig erscheinen mußte, weil sie jeder Vorstellung eines solchen „Mittelpunktes" direct widerspricht, gewinnt nunmehr den umgekehrten Charakter, die einzig zweckmäßige, dem physiologischen, wie psychologischen Bedürfnisse einzig adäquate zu seyn.

33. Aber auch die Folgerungen, welche psychologischer Seits aus diesem Thatbestande sich ergeben, entsprechen genau den Resultaten, zu denen die unbefangene psychologische Forschung uns hinführt. Die alte Lehre vom „Sitze der Seele" muß consequenter Weise behaupten und hat behauptet, daß die specifische Empfindung im Sinnenorgane ein bloß physiologischer Vorgang sey und allein im Centralorgane, „hinten im Hirn", zum Bewußtseyn erhoben, also dort erst zu eigentlicher Empfindung werde. Ich habe an anderer Stelle die ungemeinen Schwierigkeiten beleuchtet, von welchen diese Vorstellungsart gedrückt wird *). Diese besondern Schwierigkeiten fallen für die gegenwärtige Auffassung von selbst hinweg. Nichts hindert uns, die Energie des Sinnenorgans nach ihrem psychologischen Werthe zugleich als das unmittelbar Veranlassende des Bewußtseyns zu bezeichnen, indem der Reiz die im Sinnenorgane gegenwärtige Seele mittrifft, so daß sie dort, nicht erst „hinten im Hirn", die Umstimmung des Organs mit dem Bewußtseynsacte beantwortet, wiewohl diese Umstimmung in Bezug auf den Bewußtseynsgrad so leise seyn kann (Fechner hat uns soeben die Bedingungen und Modalitäten davon nachgewiesen), daß sie in gewissen Fällen unter der Bewußtseynsschwelle bleiben kann.

Wir können daher die einzelnen Nervencentralorgane nach den psychischen Functionen, welche an ihre Umstimmung sich anschließen, zugleich als die Träger (physiologischen Organe) be-

*) Bis zum Erscheinen meiner „Psychologie" darf ich in dieser Beziehung auf die Abhandlung: „über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung" in gegenwärtiger Zeitschr. (Bd. XXXIII. S. 93. §. 11 ff.) verweisen.

wußter Seelenacte tenden. Damit ist jedoch, unbedenklich so es bemerkt, das Psychologische Problem an sich selbst noch nicht erklärt, die rein physiologische Frage noch nicht beantwortet, wie im realen Wesen der Seele und jenen physiologischen Anstimmungen das Bewußtsein entsteht? Was der Emotionstheorie, die in seinen weiteren Folgerungen über das reale Wesen der Seele zum Materialismus wird, allerdings schon gelegentlich zu haben sich überraret, wenn er die psychologischen Begründung der Empfindung erklärt hat.

34. Jenes Ergebniß von der physiologischen Bedeutung der Nervencentren, die wir in seinem Sinne, richtig verstanden, ganz füglich „Bewußtseinsorgane“ nennen können, muß abermals auf den allgemeinen Begriff von Seelenorgane uns entscheidenden Wichtigkeit werden. Das Verhalten jener der Seele selbst offenbar nur darin, einfache Bewußtseinsacte (Elementarverknüpfungen) unter sich zu verbinden, zu höheren Einheiten zu verarbeiten und daraus größere Bewußtseinsmassen zu ergreifen. Dieser seiner Thätigkeit nach sind sie wesentlich und unmittelbar bewegliche Gesammtreihen, den man eben „Bewußtsein“ nennt, ist nun frei während Zustand, in den die Seele ohne die Function hörte getrieben, sondern sie kann zugleich auch nur als das Mögliche, Productionsbereite gedacht werden. Bewußtsein ist daher Gebrauch unmittelbarer Realität ihrer combinirenden Thätigkeit, indem sie auf der Zusammensetzung jener „Bewußtseinsquanten“ fest neu und frei anders es ergreift, welche daher nur in ihrer Gesammtheit und durch die Combinationsweisen Zeiger und Organe des Bewußtseins sind. Gleiche kann die Seele selbst, als das Bewußtseinsergreifende und zwar durch vielthätige Combination Ergreifende, nur in der Gesammtheit jener Centralorgane oder „Bewußtseinsorgane“, durch die sie selbstthätig operirt, wissen gegenwärtig sein. Hiermit ist ebenso die systematische Lehre von der Einheitlichkeit des Seelenwesens bestätigt, als die sensualistisch-materialistische Auffassung widerlegt, welche Seele und Bewußtsein als bloßen Effect, als „Summe“ oder „Resultante“ von „Empfin-

ſenſationen“ (dem, was wir „Bewußtſeynspunkte“ nannten) zu erklären verſucht.

So treffen die Ergebniſſe der phyſiologiſchen und pſychologiſchen Betrachtung an ihren Enden ſich ergänzend zuſammen. Wie aus anatomiſch-phyſiologiſchen Gründen es unſtatthaft erſcheinen mußte, einen einfachen Sitz der Seele zu ſuchen: in ganz gleicher Weiſe zeigt pſychologiſch dieſe Auskunft ſich unzureichend, weil Bewußtſeyn nicht einfacher oder ruhender Zuſtand iſt, ſondern ſtetes Erzeugniß einer aus den verſchiedenen Bewußtſeynselementen combinirenden Thätigkeit der Seele.

Geſchrieben im November 1860.

Ueber die Gränzen der Selbſterkenntniß.

Von Wirth.

Wir haben kaum eine Periode der deutſchen Philoſophie hinter uns, in welcher dieſelbe den Anſpruch, das Syſtem des abſoluten Wiſſens zu ſeyn, erhoben hatte; — ſicher die allerhöchſte Höhe von Vollendung, welche überhaupt der Dogmatismus behaupten kann erreicht zu haben. Zwar bezog ſich das abſolute Wiſſen, welches ſich die Philoſophie zuſchrieb, nicht auf das unendliche Detail der Empirie, ſondern nur auf das weſentliche Seyn, insbeſondere das Abſolute, als deſſen vollkommenes Selbſtbewußtwerden ſich der ſpekulative Geiſt erfaßte. Allein ſchon der Anſpruch, das weſentliche und abſolute Seyn in allen ſeinen Beſtimmungen und Formen erſchöpfend zu begreifen, überſteigt zweifelsohne das Maaß der menſchlichen Erkenntniß, und überdieß lag bei jener Tendenz, die abſolute Form des Selbſtbewußtſeyns des Unendlichen in ſich darzuſtellen, die Gefahr nahe, alles Seyn, worauf ſich das philoſophiſche Wiſſen nicht erſtreckte, entweder als gleichgültig und werthlos oder gar als nicht ſeyend zu betrachten. Dieß geſchah denn auch wirklich ſowohl hinſichtlich des Abſoluten, welches, ſofern es als trans-

ſcendent zu betrachten iſt, gar nicht anerkannt wurde, als hinſichtlich des ganzen unendlichen Gebiets des Univerſums, ſoweit dieſes außer unſere Erde, ſomit unſern Wiſſenskreis fällt; denn eben dieſes ganze unermeßliche Gebiet mit allen ſeinen Weltkörpern und Sternſyſtemen wurde friſchweg als unbelebt und unbeſeelt, als bloße Lichtemanation erklärt, nur damit nichts wahrhaft Seyendes, Wiſſenswürdiges ſey, was nicht bereits von dem Denken der abſoluten Philoſophie durchdrungen und in ſie aufgenommen wäre.

Wie ſehr demnach die Selbſtüberſchätzung ſich an der Philoſophie ſelbſt rächte, erhellt aus dem Geſagten. Schon dieſe Ueberſpannung des Dogmatismus und ſeiner Anſprüche mußte eine kritiſche Reaktion hervorrufen, auch abgeſehen davon, daß wir unverkennbar an dem Ende einer ganzen Periode der deutſchen Philoſophie angelangt ſind, wo überhaupt, nachdem nach einander und zum Theil gleichzeitig alle möglichen Principien, ſich wechſelſeitig beſtreitend, aufgetreten und zu beſonderen Syſtemen ausgebildet worden ſind, die kritiſche Stimmung eine ſehr erklärliche Erſcheinung iſt. Kritiſch muß auch meines Erachtens jede ächte Philoſophie ſeyn; ſie muß ſtets bei allem poſitiven Wiſſen, das wir errungen haben, beſonnen deſſen, daß wir vom Ziele des Wiſſensproceſſes noch weit entfernt ſind, eingedenk bleiben. Nur fragt es ſich, ob ſie weſentlich nichts anderes ſeyn darf, als Kriticismus, ob alſo ihre ganze Entwicklung und Ausführung nur im Setzen und Wiederaufheben des Geſetzten, im Poniren und Negiren, in Darſtellung bloßer Antinomien beſtehe?

Einige unſerer philoſophiſchen Zeitgenoſſen ſind dieſer Anſicht, und ſie verlangen daher, daß die Philoſophie wieder zum Kant'ſchen Kriticismus zurückkehren ſolle. Allein ſo berechtigt die kritiſche Richtung des philoſophiſchen Bewußtſeyns, wie ſchon bemerkt worden, an ſich und zumal in unſeren Tagen iſt: ſo wenig würde uns durch einfache Rückkehr zum Kriticismus Kant's zu helfen ſeyn. Ich glaube zwar, daß im Syſteme Kant's noch viele ungehobene Schätze des Wiſſens ſich finden; allein als Ganzes läßt ſich daſſelbe unmöglich neubeleben, ſo wenig als

irgend eine verschwundene Gestalt der Geschichte wieder unmittelbar in ihrer Totalität zu verjüngen ist. Die Geschichte der Menschheit, insbesondere die des denkenden Bewußtseyns schreitet unaufhaltsam fort, und wohl nimmt dieses Bewußtseyn in seine reifern Gestaltungen Bestandtheile des früheren Geisteslebens mit auf, aber nicht ohne sie zu verändern und seinem eigenen individuellen Wesen zu assimiliren. Es ist daher immer ein Zeichen zwar von dem vielleicht ganz begründeten Gefühle eines vorhandenen Mangels, aber auch von dem eigenen Mangel an tieferer Einsicht in die Natur des menschlichen Geistes und seiner Entwicklung, wie an selbstständiger Produktivität, wenn man uns die Rückkehr zu irgend einem längst dagewesenen Systeme als solchem anempfiehlt.

Wollen wir uns, wie es dem Philosophen geziemt, nicht einfach auf eine fremde Autorität stützen, so müssen wir die Gränzen unserer Erkenntniß und zwar zunächst unserer Selbsterkenntniß vorurtheilsfrei untersuchen und sie selbstständig zu bestimmen uns bestreben. Ich sage: zunächst unserer Selbsterkenntniß. Denn es ist klar, daß wir nur von ihr aus auf die Erkenntniß der Außenwelt übergehen, daß wir nur, wenn wir in unserem Selbstbewußtseyn einen festen Anhaltspunkt gewonnen haben, von da aus eine feste Brücke zur objectiven Welterkenntniß gewinnen können. Zwar scheint auf den ersten Anblick die Erkenntniß der Außenwelt das Leichtere und Sicherere, weil es den Anschein hat, als sey dieselbe uns unmittelbar gegeben. Allein gegeben sind nicht die Dinge selbst, die wir wahrnehmen, sondern nur unsere Wahrnehmungen, welche hinwiederum auf Empfindungen, bloßen Affektionen unseres Ich beruhen, und wir werden daher von der objektiven Welt aus vielmehr auf unser Inneres zurückgewiesen, um hier zu sehen, was an den Affektionen und Erregungen des Ich objektiv, was bloß subjektiv sey, oder mit anderen Worten: die erste Frage, welche sich bei der Untersuchung der Möglichkeit und der Gränzen unserer Erkenntniß, d. h. eines dem Seyn an sich entsprechenden Denkens er-

giebt, ist die nach der Möglichkeit und dem Umfang der Selbsterkenntniß des Ich von sich selbst, von seiner eigenen Natur.

Ich ist sich auch der Gang, welchen der Kritizismus überhaupt, wo er erwachte ist, zu allen Zeiten genommen hat. Nachdem die gründliche Philosophie in ihrer ersten Periode sich genügend genug mahte, ohne jener die Bestimmungen und Gränzen unserer Erkenntniß zu untersuchen, mit der objektiven Welt, ihrer Erforschung und sogar der Erklärung ihrer Meerkmale beschäftigt schien, hat dieselbige zuletzt auch die Skepsis erweckt und: indem dekanntlich Sokrates die Forschung von der Außenwelt auf die Innenwelt, und die Selbsterkenntniß erstlich ihm: als der nächste und wichtigste Gegenstand des philosophischen Triebes, wie auch die richtige Grundlage alles ächten Wissens. Ganz wie wandte damit auch dann auch das Verfahren Descartes', wenn er zum unbedingten Skepticismus anfing und in seinem Cogito ergo sum den ersten festen Anhaltspunkt unseres Wissens fand, und selbst Kant dürfen wir hierher rechnen, seitem er das Innere Gebiete der Tugendlehrnis, in welchen ebenmahl die Philosophie sich verirrt hatte, erschütterte, das Denken auf sich selbst, seine reine Form und die Möglichkeit seiner Vernunfterkenntniß einschrenkte und diese Selbsterkenntniß als die oberste Aufgabe der Philosophie bezeichnete.

Diesen Weg verfolgte auch ich in der unserer Zeitschrift vorstehenden Abhandlung über den Anfang und ersten dogmatischen Vorgang der Philosophie eingeschlagen. Ich hatte nehmlich gezeigt, daß der erste philosophische Denkakt ein absolut skeptischer sein und in dem unbestimmten problematischen Urtheil bestehe: es ist ebenkeinmahl möglich, daß alles, was wir denken, das Seyn nicht entspreche, als daß es ihm entspreche; aber ich habe auch weiterhin nachgewiesen, daß wenn, was wir denken, unmöglich das Seyn zugleich und in derselben Beziehung entsprechen und nicht entsprechen könne. Also unmittelbar in dem ersten Zweifel, in der schlechthinigen Negativität des Denkens liegt auch zugleich absolute Gewißheit, eine schlechthin nothwendige Norm des Denkens, welche, wie sie a priori nothwendig ist, so

alles andere reale Denken absolut bestimmt. Allein nun fragt es sich: kann das denkende Ich, indem es sich auf sich selbst zurückzieht, nicht blos etwas absolut gewisses Formales, dergleichen die Denkgesetze sind, sondern auch eine objectiv gewisse inhaltliche Bestimmung gewinnen? Kann insbesondere das denkende Ich in seiner Selbsterkenntniß auch zu einem assertorischen und apodiktischen Urtheil über sein eigenes Wesen, dieses in seinem Verhältniß zur Sinnlichkeit betrachtet, sich erheben?

Ich glaube diese Frage bejahen und behaupten zu müssen, daß unzweifelhafte Thatsachen der Selbstbeobachtung uns wenigstens zu dem assertorischen und apodiktischen Urtheile nöthigen, daß der Geist, in so engem Verbande er auch mit dem materiellen Organismus steht, doch selbst kein Stoff oder Stoffeffekt seyn könne, sondern etwas vom Stoffe specifisch Verschiedenes, dem Leibe gegenüber Selbstständiges und wesentlich Höheres seyn müsse. Kant hat zwar in seiner Kritik der reinen Vernunft die a priori nothwendigen Denkformen und Normen als die Typen aller Vernunfterkenntniß aufgezeigt, aber in seiner Lehre von den Paralogismen der reinen Vernunft die Möglichkeit einer reinen Seelenlehre bestritten. Allein fassen wir den Begriff der Selbsterkenntniß in dem weiteren Sinne, in welchem sie unsere gesammte Selbstbeobachtung, nicht bloß die rein rationale, sondern auch die empirische umfaßt: so werden wir derselben eine wirkliche Erkenntniß von dem Wesen der Seele vindiciren müssen. Daß wir denken, daß das Ich seiner selbst bewußt sey, daß es sich sittlich selbst bestimmen könne und solle und auch in Wirklichkeit sich sittlich bestimme: dieß Alles sind unzweifelhafte Thatsachen der Selbstbeobachtung, welche zum Theil in dieser selbst, sofern sie ein sich selbst Denken ist, mitenthalten und mitgesetzt sind. Mit ihnen ist aber jenes Urtheil über das immaterielle Wesen des Ich selbst gegeben und mit Nothwendigkeit begründet. Denn welche Ansicht man auch von dem Stoffe haben mag, sey es daß man ihn als etwas Kontinuirliches sich denke oder als aus Atomen zusammengesetzt sich vorstelle, und hinwiederum mögen diese Atome selbst Körperchen oder bloße

Kraftwesen seyn: das muß man doch anerkennen, daß der Stoff etwas Theilbares und Ausgedehntes ist. Allein das denkende Ich selbst kann nichts Theilbares seyn; denn es ist sich seiner individuellen Einheit und Identität in allen Zeitmomenten bewußt, das Theilbare aber kann, weil jeder Theil, in den es zerlegt werden kann, wieder ein anderer ist, nichts individuell mit sich Identisches seyn. Das Ausgedehnte hinwiederum ist ein außer sich Seyendes und Extensives; aber das Denken und insbesondere das Sichselbstdenken ist etwas Intensives, in sich selbst Seyendes; es ist zugleich ein sich von sich Unterscheiden und sich auf sich selbst Beziehen, Reflexion.

Der Geist in seinem Zusammenhang mit dem Leibe hat auch solche Momente seines theoretischen Processes, welche in gleicher Weise an dem geistigen und leiblichen Seyn theilhaben; aber gerade hierin tritt nur um so klarer und bestimmter der Unterschied des rein geistigen Seyns von dem körperlichen hervor. Die Empfindungen, eben jene sinnlich seelischen Erregungen, beziehen sich immer nur auf das Einzelne, Sinnliche, Wechselnde und Zufällige, und haben dieses zu ihrem Gegenstande und Inhalt, während das Denken sich zu allgemeinen, nothwendigen und in aller Zeit sich gleichbleibenden Begriffen erhebt, aber eben damit der Geist seine über alle Sinnlichkeit und deren wechselnde Verhältnisse hinausliegende Wesenheit und freie Schöpferkraft offenbart.

Noch deutlicher und einleuchtender ergiebt sich die Wahrheit unserer Ueberzeugung aus der sittlichen Natur des Geistes, welche gleichfalls eine unumstößliche Thatsache der Selbstbeobachtung ist. Denn Thatsache der Selbstbeobachtung, welche jeder an sich selbst machen kann, ist unzweifelhaft, daß der Geist vermittelst seines vernünftigen Denkens zu schlechthin allgemeinen Normen und Gesetzen seines Handelns sich erheben kann, nach welchen der Wille das sinnliche Leben frei zu beherrschen und zu bestimmen nicht nur die Verpflichtung hat, sondern auch dieß vermag und nach welchen er auch in Wirklichkeit, wenn er sittlich thätig ist, handelt. Daraus erhellt auf's deutlichste, daß

der Geist höherer Natur sein mag, als der Stoff, weil man das Höhere über das Niedere zu herrschen vermag.

Führt nun auch der Materialismus gegen die von und getrennt gedachten Thatsachen andere an, welche auf eine gewisse Abhängigkeit des Geistes von dem Körperlichen schließen, so sind diese Thatsachen zwar wohl Instanzen gegen den einseitigen Spiritualismus, welcher das leidige, gefährliche Wort als bloße nackte Negation betrachtet, nicht aber gegen den Dual-Realismus, welcher Geist und Leib des Menschen als in sich differente, specifisch unter schiedene Formen des Wesens menschlichen Wesens auffaßt. Dem von dem Standpunkt dieses Dualismus aus erklärt es sich sehr wohl, daß der Geist unter Umständen in eine gewisse Abhängigkeit vom Leibe kommen kann, resp. muß; aber ungezwungen bleibt die Wahrheit eines relativen Gegensatzes wenn unverschränkt, und das allgemeine und nothwendige Denken und Wollen, zu welchem der Geist sich erheben kann und soll, jedenfalls sein Vermögen, unabhängig von aller Stoff-Sphäre sich zu bethätigen, alles auch eine immaterielle Wirksamkeit beschließt derselb, wenn diese auch nicht immer sich in ihrer übersinnlichen Freiheit äußert, sondern um ihren Zusammenhang mit der sinnlichen Natur willen vielfach darin gehemmt wird.

So gewiß nun aber dieser dualistische Begriff des Geistes und seines Verhältnisses zum Leibe auf unparteiischste Thatsachen der Selbstbeobachtung sich stützt: so kann doch nie und nirgends daran, derselben entschieden erfaßt zu haben, vielmehr ist es, wie alle unseren Begriffe, selbst ein im Werden, in der Annäherung zu seiner Vollendung begriffen, und das Streben gilt auch von dem Begriffe der Materie, worüber noch lange weit auch einander gehende Ansichten sich freilen werden. Wollen wir zusammenfassend das Eigenleben des Geistes auf seine formale Opposition im Eingelnen verfolgen, so zeigt der Stand der Philosophie zur Genüge, wie viele Klarheit noch etwa hier über Leben habe, in viel Beschränktheit auch in dieser Beziehung die Forderung bereits auf Tagesliche gefördert haben mag. Bedeutend aber das Fortleben des Geistes auch dann sein kann das Loos

für uns zur Gewißheit zu erheben, viel weniger läßt sich über die Modalität derselben eine sichere Ueberzeugung gewinnen, und eine Präexistenz unseres Ich gehört, obwohl durch den idealistischen Atomismus neuerdings wieder behauptet, doch noch ganz in das Gebiet der Hypothesen, die aller Anschauung und Beobachtung unzugänglich, somit ganz dubiös sind.

Ich glaubte daher in meiner Beurtheilung der Schrift von Jürgen Bona Meyer: Zum Streit über Leib und Seele, die Gränzen unserer Selbsterkenntniß anders bestimmen zu müssen, als der geehrte Mitarbeiter an unserer Zeitschr. dieß gethan hat. Während ich glaube, unser Nichtwissen erstrecke sich blos auf viele Partien des wirklichen Seelen- und Leibeslebens, auf die Art und Weise seiner Entstehung und des nach dem Tode eintretenden Fortlebens, behauptet Meyer umgekehrt, unser Nichtwissen erstrecke sich auch auf das Grundproblem selbst, um das es sich im Streite zwischen Idealismus und Materialismus handelt, nämlich auf die Frage, ob der Geist etwas Stoffartiges oder ein Effekt des Stoffs, oder umgekehrt ob er etwas von dem Stoffe specifisch Verschiedenes, etwas dem Leibe gegenüber Selbstständiges und wesentlich Höheres sey. Nachdem nun Meyer mein Referat über seine Schrift einer Erwiderung gewürdigt hat (Bd. 37, Heft II), so scheint mir die Wichtigkeit des in Rede stehenden Problems, das nicht nur derzeit noch immer in dem Vordergrund der wissenschaftlichen Bewegung Deutschlands sich befindet, sondern auch an sich betrachtet fortwährend eine nie zu erschöpfende Hauptfrage der tieferen Wissenschaft, insbesondere der Philosophie gebildet hat und bilden wird, zu erfordern, daß ich seine Gegenbemerkungen nicht mit Stillschweigen übergehe.

In dieser Beziehung freut es mich nun, vollkommen der Bemerkung Meyers beipflichten zu können, daß „der Materialismus, sobald er anfängt sich zum wissenschaftlichen System zu entwickeln, in Idealismus umschlägt, und daher auch jetzt von einer derartigen wissenschaftlichen Anstrengung des Materialismus nur ein dem Idealismus günstiger Ausgang" zu erwarten wäre. Unverkennbar hat sich bis jetzt der unter uns aufgetretene Ma-

terialismus einer wissenschaftlichen Anstrengung nicht besonders befleißigt. Er ist unter uns mit einem auffallenden Mangel an logischer, insbesondere ontologischer Begriffsbildung aufgetreten, und so gewiß demselben, namentlich einem abstrakten, die Bedeutung der Sinnlichkeit verkennenden Idealismus gegenüber, eine gewisse Berechtigung zukommt, so gewiß ist doch die umgekehrte Einseitigkeit, in welche er als Materialismus verfällt, nur da denkbar, wo man nicht gründlich genug in das innere Wesen des Menschen einzudringen sich bestrebt. Wenn aber dem so ist, so muß ich fragen: wie kann Meyer dennoch fortwährend die Frage, ob der Geist ein Stoff oder Stoffeffekt sey, als etwas rein Problematisches betrachten? In der Bejahung dieser Frage besteht ja das eigentliche Wesen des Materialismus, und wenn man daher von einer wissenschaftlichen Durchbildung des Materialismus zum System sich einen dem Idealismus günstigen Ausgang verspricht, so muß man sicher auch von einer solchen Durchbildung die Verneinung jener Frage erwarten. Ein bloßes unwissenschaftliches, oft polterndes Gerede, verbunden mit dem Aufgreifen einzelner nicht einmal gehörig gewürdigter Thatsachen und mit rohen Ausfällen auf wissenschaftliche Gegner, wie wir dieß zur Genüge in den Schriften der Materialisten finden, kann doch in den Augen eines besonnenen Forschers, geschweige eines Philosophen unmöglich einen Werth haben.

Selbst durch dasjenige, was Kant skeptisch gegen den idealistischen Begriff der Seele eingewendet hat und was Meyer als Instanz gegen meine Auffassung anführt, kann dieselbe nicht erschüttert werden. Ein so scharfsinniger Kritiker Kant auch war, so hat er sich doch in seiner Lehre von den Paralogismen der reinen Vernunft zu weit von seiner kritischen Tendenz fortreißen lassen. Kant's Polemik in diesem Abschnitte seiner Kritik der reinen Vernunft ist zwar gegen die zu seiner Zeit geltende sogenannte rationale Psychologie gerichtet, welcher solche Ansichten über das Wesen der Seele und ihr Verhältniß zum Leibe zu Grunde lagen, die ich keineswegs theile. Die Seele ist mir nicht eine schlechthin einfache Substanz, ein Ding in dem Kör-

per, das irgendwo in diesem Körper seinen Sitz hat; und nicht aus dem rein abstrakten Begriff des Ich, des transscendentalen Seelenbewußtseyns, sondern aus der konkreten, empirischen Selbstbeobachtung können und müssen wir meines Erachtens unsere Begriffe über das Wesen der Seele und ihr Verhältniß zum Leibe schöpfen. Dennoch ist Kant in seiner Kritik der rationalen Psychologie zu weit gegangen und hat mit den irrigen Vorstellungen derselben auch wahre Begriffe, welche in ihr mitenthalten waren, verworfen oder wenigstens in Frage gestellt.

Kant sagt insbesondere in der von Meyer ausgehobenen Stelle, der Rationalist würde, statt aus dem bloßen Denkungsvermögen ohne irgend eine beharrliche Anschauung ein für sich bestehendes Wesen zu machen, blos weil die Einheit der Apperception im Denken keine Erklärung aus dem Zusammengesetzten erlaube, besser daran thun zu gestehen, er wisse die Möglichkeit einer denkenden Natur nicht zu erklären. Allein diese Forderung geht offenbar zu weit. Wenn der Rationalist aus den vorliegenden psychologischen Thatsachen folgern kann, daß es eine denkende, immaterielle Natur gebe: so bleibt die Wahrheit dieser Annahme feststehen, gesetzt auch, es gelänge uns nicht, die Möglichkeit einer denkenden Natur zu erklären. Ebenso hat der Physiker ein vollkommenes Recht dazu, das Licht als eine Aetherbewegung zu betrachten, wenn die vorhandenen Lichtphänomene allein aus der Annahme, daß das Licht in bloßer Aetherbewegung bestehe, sich hinreichend begreifen lassen, gesetzt auch, der Physiker vermöchte nimmermehr die Möglichkeit einer Aetherbewegung selbst zu erklären. Allerdings soll die Philosophie in ihrer höheren Entwicklung dazu fortgehen, die Möglichkeit einer denkenden Natur zu erklären; allein von dem Gelingen dieses Versuchs kann in keiner Weise der Glaube an die Wirklichkeit einer denkenden Natur abhängig gemacht werden, weil dieselbe aus unzweifelhaften Thatsachen erhellt.

Ebensowenig aber vermag ich in derjenigen Aeußerung Kant's, welche Meyer aus einer andern Schrift desselben beibringt, irgend einen stichhaltigen Grund gegen die idealistische

Anschauung des Wirklich der Grund zu setzen. Hiervon kann Kant zugeben, daß, wenn auch die Gleichheit und Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen, die Sinnlichkeit und Verstand bewirken, so, durch diesen Verein noch immer unmöglich bliebe, als die Succession von der Succession Bewußtsein, die im Raume vorgängig ein ausgedehntes und unterscheidungsvolles Ganzes geben, alle materiell, aber als so immaterial, folglich ein Geist sei. Wenn aber weiterhin die Succession unbewußt ist, so kann sie nicht materiell sein, weil alle Materialität theilbar ist. Kant's Annahme also, daß die Seele unmaterial und doch materiell sei, ist ein Widerspruch mit sich selbst. Wenn nicht bewußt, daß die von ihm angeführten Worte Kant's wohl nur zum polemischen Gebrauch beiläufig geschrieben seyen, um nicht im Einklang mit Kant's eigentlichen Meinung daher, den Hinweggrund der ganzen Erscheinungswelt sich unmittelbar zu denken. Aber eben deßwegen muß man sich, wie Meyer, bereitwen für „Fernerdenken beschwerungsvoll" halten, da alle besonders beachtenswerth in einem System mit nur halbjährige gelten kann, was im Einklang mit dem modernen Skeptizismus und Geist-Verbieten, wie mit der vorhergehenden Verbringung seinen Urtheilen steht.

Die allermeisten kann ich zu meinen Bewunderen von den Meyer selbst formulirten Einwendungen oder Einrung gutscheiden gegen das System des Ideal-Realismus, wie ich bestätige in meiner Beleuchtung seiner Schrift bestimmt habe. Meyer dennoch, daß das System des Ideal-Realismus sein Seyn der Seele ohne ein leidlichen Dogma kennt, folgert, daß demnach die abgeschiedene Seele einen Seib habe, dieser Seib da die Organe des Räumlichen habe, die abgeschiedenen Seelen also (!) Organe in der That unterschieden sind, wenn nicht durch diese ihre Räumlichkeit verbindet, der beständigen Gesetze zusammenfassen müßten, von irgend einem Menschen oder Thier eingenommen zu werden: so weiß ich in der That nicht, ob diese Einwendung ernstlich gemeint sey, ob wirklich Meyer der Meinung ist, der Ideal-Realismus „müsse nothwendig viele Bejahungen zulassen"

oder ob derselbe nicht auch diese Worte „blos zum polemischen Gebrauch“ geschrieben habe. Sollte er wirklich im Ernste gesprochen haben, so müßte ich vor Allem daran erinnern, daß der Ideal-Realismus an sich, um gegenüber dem Materialismus seine Lehre vom Verhältniß der Seele zum Leibe geltend zu machen, durchaus nicht nöthig hat, sich auf die Art und Weise des persönlichen Fortlebens einzulassen. Er kann sehr wohl behaupten, daß wir hierüber nichts wissen, daß sogar die Frage, ob ein solches Fortleben stattfinde, unlösbar sey, und doch kann er bei allem dem die Ansicht geltend machen, daß einerseits der Geist *selbst* kein Stoff oder Stoffeffekt sey, andererseits ein Seyn, ein individuelles Leben des Geistes *ohne* ein leibliches Organ nicht gedacht werden könne. Hört das individuelle Leben des Geistes nach dem Tode auf, so fällt von selbst jede Frage nach dem Orte desselben und der Beschaffenheit des leiblichen Organs hinweg; ja diese Frage fällt selbst dann für uns hinweg, wenn wir nur behaupten, daß wir nichts Positives und Sicheres hierüber wissen. Der Satz des Ideal-Realismus lautet nur: der Geist, obwohl specifisch verschieden vom Leibe, kann doch kein individuelles Leben ohne den Leib führen, d. h., wie sich von selbst versteht, *so lange* er lebt; aber wie lange er lebt, ob in alle Ewigkeit oder nicht, darüber braucht sich der Ideal-Realismus als solcher nicht zu erklären. Es ist ganz richtig, daß die Wahrheit einer Hypothese, einer Theorie danach zu bemessen ist, ob dieselbe mit uns bekannten *Thatsachen* in Uebereinstimmung stehe oder nicht, ob diese Thatsachen aus ihr sich erklären lassen oder nicht; aber diese Phänomene müssen eben selbst Thatsachen, sie dürfen nicht etwa selbst bloße Hypothesen seyn. Meyer stellt selbst diesen richtigen Kanon (S. 236) auf; aber ist denn die persönliche Fortdauer eine wirkliche *Thatsache*, also Etwas, was Gegenstand unserer Beobachtung und Wahrnehmung wäre? Am allerwenigsten läßt sich aus dem, was selbst erst hypothetischer Natur und Sache des bloßen Glaubens ist, wie die persönliche Unsterblichkeit oder vollends die Modalität des Fortlebens, gegen einen durch evidente Thatsachen

erweisbaren Begriff, dergleichen der Begriff der Immaterialität des Geistes ist, argumentiren.

Gesetzt nun aber auch, ein tieferes Nachdenken führte wirklich zu einem geläuterten Glauben an die persönliche Unsterblichkeit, wäre denn unser Luftkreis die alleinige Sphäre, worin das Fortleben der Seelen stattfinden könnte, und giebt es wirklich hierfür nach Meyer's Physik im ganzen unermeßlichen Weltall keinen anderen denkbaren Ort?

Allein soll nicht die Philosophie, statt mit Untersuchungen über das Wesen der Seele und des Leibes sich zu beschäftigen, lieber allen diesen Untersuchungen Valet sagen und sich auf „die Beobachtung der Erscheinungswelt des Geistes" beschränken? Man hat dieß neuerdings vielfach verlangt, und bereits ist ganz nach dem Vorbild der sog. exakten Wissenschaften auch eine „exakte" Philosophie aufgestellt worden. Auch Meyer stimmt in diesen Ton ein, wenn er sagt: gerade wie die Naturwissenschaften mit vielem Erfolg die Bewegungen des Stoffes und ihre Gesetze kennen zu lernen sich im Stande zeigen, ohne das Wesen der Materie und die Grundursache der Bewegung zu begreifen, so werde auch die Philosophie im Stande seyn, die Erscheinungen des geistigen Lebens auf dem Gebiet der logischen, ästhetischen, sittlichen und religiösen Vorstellungen zu erforschen, ohne zu wissen, was das Wesen des Geistes und wie sein Verhältniß zum Körper sey. Und der Fortschritt auf dieser Bahn der Untersuchung werde um so größer seyn, je weniger Kraft der menschliche Geist auf die Erforschung jener unlösbaren Probleme vergeude. Hierauf muß ich aber erwidern, daß eine solche rein empirische, auf die bloße Erscheinungswelt des Geistes sich beschränkende Wissenschaft jeden anderen Namen, nur nicht den der Philosophie verdient, deren charakteristisches Wesen eben darin besteht, daß sie die Principien des Seyns und das innere Wesen der Erscheinungswelt zu erforschen strebt. Die Naturwissenschaften können sich auf die angegebene Sphäre der Erkenntniß beschränken, überhaupt jede besondere Wissenschaft kann sich ein beliebiges Gebiet des Seyns zu ihrem Gegenstande erwählen, ohne sich

um das Uebrige zu bekümmern, und zwar eben, weil sie eine besondere Wissenschaft ist; keineswegs aber kann dieß die Philosophie thun, welche die universelle Wissenschaft, die Wissenschaft der Wissenschaften ist. Ueberdieß habe ich in meiner Beurtheilung der Meyer'schen Schrift (Bd. 36. Heft I. S. 179) ausführlich gezeigt, daß bei gänzlicher Unentschiedenheit über die Grundfrage, welche sich zwischen dem Idealismus und Materialismus erhoben, nicht einmal eine wissenschaftliche Psychologie möglich ist. Meyer hat es gänzlich vermieden, hierauf näher einzugehen, und ich muß demnach meine Einwendungen als unerledigt betrachten. Noch mehr gilt das Gesagte von idealen Wissenschaften, der Ethik, Religionslehre und Asthetik. Die sittlichen Vernunftgesetze, die Zurechnungsfähigkeit des menschlichen Willens, das ästhetische Ideal, das Seyn Gottes setzen, wie die sämmtlichen übrigen Grundideen dieser Wissenschaft, die Wahrheit des idealistischen Begriffs des Geistes mit Nothwendigkeit voraus, wenn sie selbst wahr seyn sollen, und wer daher über diesen Grundbegriff in einem unentschiedenen Hin- und Herschwanken sich befindet, wird auch die angegebenen Probleme der idealen Wissenschaften des Geistes zu keiner, irgend befriedigenden Lösung bringen können.

Aber bei all' dieser Differenz bin ich doch darin mit Meyer einverstanden, und freue mich dieses Einverständnisses, daß nämlich die Philosophie, indem sie ein wirkliches Wissen wird, doch fortwährend der Gränzen desselben sich bewußt bleiben müsse. Ich nenne eine solche Philosophie kritischen Dogmatismus, und ich weiß nicht, was M. gegen diese Bezeichnung einzuwenden hat, inwiefern er darin eine Vereinigung der als durchaus heterogen gedachten philosophischen Begriffe findet. Ich weiß wohl, daß man früher Dogmatismus und Kriticismus in einem absoluten Gegensatz sich gedacht, und den Begriff des Dogmatismus in einem engeren Sinne, als dieß Wort etymologisch bedeutet, genommen hat. Allein ich sehe keinen Grund dazu ein, dieser willkührlichen Begränzung des Begriffs mich anzuschließen, und glaube, daß dogmatisch jede Philosophie ist, die es zu einem

Kopyn, einem Gelehrten, der einmal Bedeutendes über das Thema anfing, hinging, und daß eine solche Philosophie zugleich freisinnig ist, wenn sie sich der Grenzen unseres Wissens bewußt ist, sowohl jenes Bestimmenwollen setzen, wo jenseits dieser Grenzen liegt, als auch jedes Scheuwerden anfängt. Auch Kant hat, wenn er seine Philosophie als absoluten Kritizismus bezeichnet, beide Begriffe nicht als schlechthin getrennt betrachtet, und von diesem dogmatischen Kriticismus dürfte sich der kritische Dogmatismus wohl nur darin unterscheiden, daß jener den Umfreis unseres Nichtwissens in und bei allem Wissen, dieser den Umfreis unseres positiven Wissens bei allem unseren Nichtwissen zu seiner Aufgabe ansiehte macht.

Würzb.

Die Grundformen des Denkens in ihrem Verhältniß zu den Urformen des Seyns.

Von Adolf Zeising.

Fünfter Artikel: Die unbeschränkte Quantität als Raum.

Der Raum ist die unbeschränkte Bewegung in Form der äußerlichen, also anschaulichen Selbstauseinanderlegung. Aus dieser Grundbestimmung ergeben sich alle zum Raumgebiete daraus eingetretenen Eigenschaften: seine Unbegrenztheit zu Bewegung überhaupt, seine Stimmlosigkeit, seine Gestaltungsfähigkeit, seine unendliche Theilbarkeit, seine Continuität, seine innerhalb seiner Dimensionen sich bewegende Orts- und Richtungsverschiedenheit, seine Zähigkeit, der Indegriff einer unendlichen Masse von verschiedenen endlichen Größen, Stoßungen und Formen zu seyn, und seine hiermit zusammenhängende Beschaulichkeit.

Daß der Raum nur als Bewegung zu erkennen und zu begreifen ist, erhellt schon daraus, daß man ihn sich nothwendig als Ausbreitung, als Expansion denken muß, die thatsächlich nur als eine Bewegung, und zwar als eine allseitige Bewegung von einem an sich unterbrungsfrei gedachten Punkte aus, Centrum

auch gebracht werden kann. Hiergegen läßt sich einwenden, der Raum sey nicht diese Bewegung selbst, sondern nur das Produkt oder umgekehrt die Voraussetzung dieser Bewegung, und weiterhin weiß er im ersteren Sinne von Irrendenkungen, im zweiten Sinne von Ulricl gesagt. Irrendenkung macht für seine Unsicht gestimmt, es sey unmöglich, den Raum zu denken, ohne ihn in Gedanken vermöge einer Bewegung zu construiren. Ulricl erhebt dagegen den Einwurf, die Bewegung setze umgekehrt die Vorstellung des Raumes voraus, denn es könne sich nichts bewegen ohne einen Raum, worin die Bewegung vor sich gehe. Diese beiden Ansichten widersprechen einander, und wenn trop jenes jeder derselben einmal für sich zu haben scheint, so läßt sich schon hieraus schließen, daß die Wahrheit zwischen beiden in der Mitte liegen, daß der Raum weder bloß als Produkt, noch bloß als Voraussetzung der Bewegung, sondern als die sich zugleich als Produkt und Voraussetzung ihrer selbst darbietende Bewegung an sich gedacht werden muß.

Wenn Ulricl behauptet, es könne sich nichts bewegen ohne einen Raum, in welchem die Bewegung vor sich gehe, so ist das richtig, jedoch nur insoweit, als wir indeß an irgend eine Einzelbewegung in dem bereits inhaltlich gefüllten Raum denken. Dagegen will die unbedingte, vorgängige Selbstbewegung selbst des reinen Raumdenkens, weil diese schlechterdings aus keinem Anderen und aus der selbst abgeleiten ist. Für die Verbewegung gilt also nothwendig nur diese Voraussetzung; wenn man sie also für sie eine solche zu denken versucht, vermag man sich dieselbe nur als Nichts zu denken. Dieser andere der Verbewegung zugehörige Begriff des Nichts ist nun zwar derjenige Begriff, der sich in der körperlichen Form der Selbstbewegung zum Begriff des Raumes umlegt, aber er ist keineswegs der Begriff des Raumes selbst genommen. Denn so lange das Nichts als Nichts gedacht wird, wird es stets gegen jenseinen als das Nichtzuerkennende, als das im Denken sich selbst Negirende, folglich die Selbstbewegung als das schlechthin andere Denkform, als das nur sich selbst Denkende, hin als schlechthin unfaßliche Selbstposition gedacht. Wird

bingen, was der absoluten Selbstposition gegenüber als Nichts gesetzt wurde, als Raum gesetzt, so darf man es sich nicht mehr als Nichts, sondern als etwas zur Selbstsetzung Hinzugehöriges, nicht mehr als etwas von der Selbstsetzung Geschiedenes, sondern als etwas mit der Selbstsetzung Gesetztwerdendes, nämlich als die durch das äußre sich irgendwo Nicht- und Außerhalb-unbedürftige, mithin sich nicht blos in sich, sondern auch außer sich ingerte Selbstsetzung fassen.

Der Begriff des Raumes vorgelegt sonnt in dem Begriff der Bewegung, nicht umgekehrt. Wenn also Ulrici den Raum als die Voraussetzung der Bewegung bezeichnet wissen will, so ist hierbei nicht an die Bewegung überhaupt, sondern nur an irgend welche Einzelbewegungen gedacht, oder es ist der Begriff des Nichts von Begriff des Raumes insofern ausgeschlossen, als Ulrici im Verlauf seiner Entwicklung selbst über seine anfängliche Bestimmung hinaus, denn er erklärt weiterhin ausdrücklich, daß nicht nur die Bewegung den Raum, sondern auch der Raum in gewissem Sinne die Bewegung voraussetze. „Er setze, sagt er, allerdings die Bewegung voraus, weil das Nebeneinander der Beyonden ihre Unterschiedenheit und damit die Thätigkeit des Unterscheidens voraussetze, diese aber Bewegung im allgemeinen Sinne des Wortes ist.“ Genau genommen läuft also die Kritik Ulrici's darauf hinaus, daß die Bewegung überhaupt als die Voraussetzung des Raumes, der Raum dagegen als die Voraussetzung der einzelnen Bewegungen zu denken sey; diese Kritik aber ist mit der wenigen Mühe im Einklange, dem es liegt in der der Gedanke, daß der Raum die reine ausführte Einsetzung der absoluten Selbstbewegung, die ursprünglichste Bethätigung des göttlichen Selbstbewußtseyns nach außen hin, der Urakt der realen Weltschöpfung ist, mithin als die Voraussetzung sämmtlicher besonderen Einzelbewegungen und Eingelnete angesehen werden muß, während er selbst nur die rein innerliche Selbstbewegung, einerlein als absolute Selbstposition, voraussetzt als die rein innerliche Selbstpositivität oder Thätigkeit, zur Voraussetzung hat.

Noch unmittelbarer fällt die Ansicht Trendelenburgs, daß der Raum Produkt der Bewegung sey, mit der unrichtigen zusammen. Sofern wir nämlich den Raum nicht als ein für sich und außerdinglichkeit, sondern als eine freundlose, durch Uebereinander der Negation seinen der Position verwirrte Form der Bewegung setzen, müssen auch wir ihn als Produkt einer solchen zu bestimmen Bewegungsformen betrachten. Wenn wir ihn aber nicht blos als Produkt, sondern auch als Bewegung selbst gedacht wissen wollen, so ist dieß keine mit sich in Widerspruch befindliche, indem im Gegentheil nothwendige Annahme, weil das Produkt einer Bewegung nothwendig ebenfalls eine Bewegung sein muß, damit das Produkt des absoluten Selbstbewegung, in welcher Produceren und Produciertsein unmittelbar identisch und mit der Selbstbewegung verbreitet sind. Hat. Unsere Bestimmung unterscheidet sich also von der Trendelenburgschen nur durch eine geringe Abweichung im Ausdruck. Wenn ihn Trendelenburg das „Produkt der Bewegung" nennt, muß er nach unserer Auffassung als „produzierte Bewegung" eher noch genauer als die „in der Produktion sich unmittelbar als produzirt darstellende Bewegung" bezeichnet werden. Daß auch Trendelenburg den Raum nicht als ein todtes, die Bewegung in sich verschiedenes Produkt der Bewegung gedacht wissen will, erhellt aus seiner Erklärung, daß man den Raum nicht zu denken vermöge, ohne ihn im Denken vermöge einer Bewegung zu construiren. Wesentlich ist die Reconstruction mit Nachdruck dann aber auch die Forderung, daß Construction bestehen ohne Bewegung gedacht werden, denn es läßt sich leichte nur als ein Auseinandersetzen, als eine Entäußerung, Produktion, Expansion des ursprünglich rein innerlich gedachten Selbstbewegungen, und eine Emanation des reinen Denkens wie den außer ihm gedachten Nichts, nichts als eine Bewegung-verstehen.

Wenn aber diese Bewegung in bestimmten Momenten, wo sie als Bewegung gedacht wird, auch hinn als nothwendig, nichts nicht blos als Produktion, sondern zugleich als Produkt der Produktion angesehen werden muß, so beruht dieß lediglich darauf,

daß sie die erste und ursprünglichste nach außen gerichtete Bewegung ist und daß sie als solche nicht durch ein vor ihr bestehendes Aeußeres irgend wie gehemmt und beschränkt werden konnte, sondern das Aeußere unmittelbar in sich und durch sich schaffen mußte. Dies in dieser Bewegung nothwendige Zusammenfallen ihrer Entstehung mit ihrer Vollendung ist dasjenige, was wir als die Simultanität des Raumes denken, also diejenige seiner Eigenschaften, durch welche er sich am bestimmtesten von der Zeit als der successiven Ausdehnung unterscheidet. Demgemäß ist der Raum die sich auf einmal, in einem einzigen Akt vollziehende Expansion; er ist mithin absolute Geschwindigkeit und demzufolge für die zeitliche Anschauung Abwesenheit der von uns vorzugsweise als Bewegung aufgefaßten successiven Bewegung, d. i. scheinbare Ruhe. Daß er aber nicht wirkliche Ruhe, nicht eine erstarrte, sondern nur eine in jedem Moment von vornherein vollendete Bewegung ist, erhellt daraus, daß sich in ihm und aus ihm nicht nur die unendliche successive Bewegung, die wir Zeit nennen, sondern auch die endlichen Bewegungen der einzelnen Erscheinungen entwickeln und daß er selbst in seiner Simultanität fortbesteht, d. h. sich in jedem Momente der Succession als die sich mit einem Schlag vollziehende unendliche Expansion auf's Neue setzt und als solche in jedem Momente, wo wir ihn denken oder anschauen, auf's Neue von uns gesetzt wird.

Daß der Raum in seiner Totalität als unendliche, unbegränzte Expansion gedacht werden muß, liegt unmittelbar in seinem Begriffe. Man hat von einigen Seiten behauptet, dieser Begriff sey undenkbar; genau betrachtet, ist es aber gerade umgekehrt, d. h. es kann zwar ein einzelner Raumtheil, nicht aber der ganze Raum, nicht der Raum überhaupt als irgendwo begränzt gedacht werden. Sollte das Letztere möglich seyn, so müßten wir uns irgendwo einen Punkt denken können, wo kein Raum wäre; dies ist aber eine unerfüllbare Voraussetzung, weil ein solcher Punkt schon von vornherein als ein Irgendwo, mithin als ein Punkt im Raume gedacht wird. Da die räumliche Aus-

dehnung nichts Anderes ist als die Emanation des denkenden Selbstbewußtseyns in das zunächst als Nichts gedachte Außerihmseyn, so kann schlechterdings nichts als Object des Bewußtseyns gedacht werden, was nicht als zum Raum hinzugehörig gedacht werden müßte. Etwas außer sich oder außer einem Andern denken heißt eben es als räumlich denken. Darum ist der Begriff eines Seyns außer dem Raume, welches selbst kein Raum wäre, ein Widerspruch in sich selbst, und mithin der Begriff eines begränzten, irgendwo aufhörenden Raumes undenkbar. Wenn man trotzdem gerade umgekehrt den Begriff des unendlichen Raumes für undenkbar gehalten hat, so beruht dies auf einer Selbsttäuschung. Weil wir gewohnt sind, die einzelnen der uns umgebenden Erscheinungen als endliche aufzufassen, und sie gerade in dieser ihrer Endlichkeit und Bestimmtheit am vollkommensten begreifen, so fühlen wir das Bedürfniß, uns auch das Unendliche in Form des Endlichen zu denken. Dies ist aber natürlich unausführbar, weil eben das Unendliche als solches nothwendig über das Endliche hinausgeht. Werden wir uns nun der Unausführbarkeit eines solchen Denkversuchs bewußt, so ziehen wir daraus leicht den falschen Schluß, als sey das Unendliche überhaupt undenkbar; während in der Fähigkeit, die Incommensurabilität des Endlichen und Unendlichen zu erkennen, gerade der Beweis liegt, daß wir das Unendliche zu denken und vom Endlichen zu unterscheiden vermögen.

Wie unendlich nach außen, so muß der Raum auch *unendlich nach innen*, d. h. *unendlich theilbar* gedacht werden. Daß er theilbar, zerlegbar ist, d. h. daß sich in ihm eine unendliche Masse von größeren oder kleineren Einzelräumen unterscheiden lassen, ist uns nicht bloß durch die Anschauung gegeben, sondern folgt auch aus seinem Begriff: denn was als Auseinanderseyn, als Disposition, als Quantität gedacht wird, muß nothwendig als unterscheidbar gedacht werden; es müssen sich also innerhalb seines Umfangs Gränzen, Scheidewände ziehen lassen, durch die zunächst seine Totalität und in der Folge auch jede der daraus entstandenen Abtheilungen und Unterabthei-

lungen in eine beliebige Anzahl von Einzelräumen zerlegt wird, und jeder dieser Einzelräume muß, wie klein er auch immer gedacht werde, wenigstens so lange, als er unter den Begriff des Raumes subsumirt, d. i. selbst als ein Raum gedacht wird, ebenfalls als immer auf's Neue zerlegbar gedacht werden. Der Begriff des Raumes correspondirt in dieser Beziehung genau mit dem Begriff der Zahl, die als innerliche Disposition seine ideale Voraussetzung ist und zu welcher er sich nur als ihre äußerliche Realisation verhält. Was in der Begriffssphäre der arithmetischen Größe die unendliche Vielheit ist, ist im Gebiet des Raumes dessen Gränzenlosigkeit nach außen, und wie es dort keine kleinste, nicht mehr in Bruchtheile zu zerlegende Zahl giebt, so giebt es hier keinen kleinsten, nicht mehr theilbaren Raum.

Dieser Vorstellung von der unendlichen Theilbarkeit des Raumes scheint der Begriff des Punktes zu widersprechen, der, wie wir oben bereits angedeutet haben, mit dem Begriff des schlechthin Einfachen im Zahlengebiet correspondirt. In der That ist dieser Begriff ein solcher, der vom Begriff des Raumes aus allein nicht zu begreifen ist. Man verwickelt sich daher, sobald man ihn von diesem Standpunkt aus zu erfassen versucht, stets nothwendig in unauflösliche Widersprüche.

Sofern der Punkt stets als etwas im Raume Seyendes gefaßt wird, verführt er dazu, ihn selbst als etwas Räumliches, als einen Theil des Raumes zu denken. Sobald man ihn aber so zu denken versucht, geräth man sogleich einerseits mit dem Begriff des Punktes, andererseits mit dem Begriff des Raumes in Widerspruch. Nach seinem eigentlichen Grundbegriff wird der Punkt als eine schlechthin ausdehnungslose Raumbestimmung gedacht. Diesen Begriff heben wir sofort wieder auf, sobald wir den Punkt als etwas Räumliches, als einen Theil des Raumes denken; denn, so gedacht, müßte er selbst in irgend welchem, wenn auch noch so geringem Umfange Raum, folglich auch Ausdehnung, mithin nicht ausdehnungslos, sondern ausgedehnt seyn. Halten wir aber umgekehrt den Begriff der Ausdehnungslosigkeit fest, so kann der Punkt nicht mehr als et-

was zum Raum Hinzugehöriges gedacht werden; es scheint also der Punkt innerhalb des Raumes etwas zu seyn, was nicht selbst Raum ist, was mithin als Begränzung des Raumes gedacht werden muß; und sobald wir dies annehmen, vermögen wir den Raum nicht mehr als unendlich theilbar, nicht mehr als in sich unbegränzt zu denken.

Es fragt sich nun: wie ist diese Antinomie zu überwinden? wie läßt sich der Begriff des Punktes mit dem Begriff des Raumes in Einklang bringen?

Eine befriedigende Antwort auf diese Frage läßt sich nur geben, wenn man den Raum nicht bloß als solchen, sondern in seinem Verhältniß zu dem, was ihm selbst und der Zahl zur Voraussetzung dient, d. i. in seiner Beziehung zum absoluten Selbstbewußtseyn oder der absoluten Selbstposition betrachtet. In dieser existirt das Seyn noch in rein innerlicher Form, d. i. als Negation jeder Aeußerlichkeit und unmittelbare Beschränkung des Selbst auf das Selbst, mithin als das schlechthin Eine, außer welchem Nichts ist. In der Zahl disponirt sich dieses Eine zunächst rein innerlich, im Raum sodann äußerlich; in der Zahl vervielfältigt es sich, d. h. es setzt sich als viele Eins, die als solche nur *in* ihm unterschieden werden; im Raum entäußert es sich, d. h. es setzt die vielen Eins außer und neben einander, so daß sie auch *außer* ihm, eins von dem andern, geschieden sind. Hieraus erhellt, daß sich das ursprünglich Eine, d. h. schlechthin Zahl- und Ausdehnungslose, in der Zahl und dem Raum zwar in Vieles und Ausgedehntes auflöst, aber sich zugleich in dem Vielen und Ausgedehnten als Eins erhält, sich darin nicht negirt, sondern nur in einer andern Form ponirt, nämlich sich nicht bloß in Form der Position, sondern auch in Form der Disposition setzt. Ist dem aber so, so muß in der Zahl, wie im Raume nothwendig etwas seyn, was nicht selbst Zahl, nicht selbst Raum, sondern Voraussetzung von Zahl und Raum, d. h. nicht selbst Vielheit und Ausdehnung, sondern Princip der Vielheit und Ausdehnung, oder mit einem Worte, was innerhalb der Disposition die ihr nothwendig vorausgehende und

in ihr sich erhaltende Position ist. Das in dieser Weise Existirende ist aber im Gebiet der Zahl das schlechthin Einfache oder Simplum, dagegen im Gebiet des Raumes der Punkt und, wie wir später sehen werden, im Gebiete der Zeit der Moment.

In der That vereinigt also der Punkt die beiden Bestimmungen in sich, daß er nicht selbst Raum und doch etwas innerhalb des Raumes, etwas Anderes als der Raum und doch nichts, was ihm ein Ende machte, sondern im Gegentheil das Princip des Raumes ist. Hierin liegt kein Widerspruch, weder mit dem Begriff des Punktes, noch mit dem Begriff des Raumes. Wird nämlich der Punkt als das schlechthin Eine und Innerliche, sofern dasselbe Voraussetzung und Anfang der Ausdehnung ist, gedacht, so wird einerseits das wesentlichste oder einzige seiner Merkmale, die Ausdehnungslosigkeit, streng festgehalten, andererseits aber zugleich angedeutet, daß dieses Eine und Innerliche hier nicht absolut für sich, sondern in Beziehung auf die von ihm ausgehende Expansion, als der selbst noch ausdehnungslose Ansatz zur Ausdehnung gedacht werden soll. Hierin liegt aber nichts, was sich widerspräche oder was nicht mit dem Begriff des Punktes, wie ihn die Mathematik faßt, im Einklange stünde: denn auch diese betrachtet den Punkt einerseits als etwas Ideales, andererseits als etwas aus der Idee in die Außenwelt Verlegtes und zur Ausdehnung in Beziehung Stehendes, z. B. als Anfang oder Ende einer Linie, als Mittelpunkt eines Kreises u. s. w. Der Begriff des Punktes ist also nach mathematischer und nach metaphysischer Anschauungsweise derjenige Begriff, in welchem sich der Begriff des Innerlichen und Aeußerlichen, des Ausdehnungslosen und Ausgedehnten wie in einem gemeinsamen Gränzbegriff berühren, der Begriff, in welchem die Innerlichkeit aufhört absolute Innerlichkeit zu seyn und anfängt Aeußerlichkeit zu werden, der Begriff der Coincidenz des Unräumlichen und Räumlichen. Daß aber dem so ist, lehrt auch die psychologische Selbstbeobachtung: denn achtet man darauf, wie man rein geistig die Vorstellung des Raumes construirt, so

findet man, daß es durch einen Act geschieht, in welchem sich das sich isolirt raumleer Selbstbewußtsein nach allen Seiten nach Art einer sich ausdehnenden Blase expandirt. In dem ideell construirten Raume ist also dadurch, was in demselben zunächst und vorzugsweise als Punkt gedacht wird, nicht ein bestimmter Radius- und Mittelpunkt, sondern das die Expansion aus sich ergreifende Selbstbewußtsein. Will man daher von der Vorstellung des Raumes weiter zu der des Punktes aufsteigen, so geschieht dieses nur dadurch, daß sich das Selbstbewußtsein von allen Seiten wieder in sich selbst zurückzieht, sich auf die ihm eigene Art ins innerlich raumleer Selbstbewußtsein zusammenzieht. Und ist also auch für und in der Raumvorstellung nichts Anderes als das andere sich zweite, sogegen der Begriff des Punktes das sich zweite Selbstbewußtsein. Hieran wird auch in dem Fall nichts verändert, wenn wir irgend einen Punkt als aus- und eingend denken: denn auch hier bildet doch eigentlich unser Selbstbewußtsein den wahren Kern des Punktes, indem sich daselbe, von sich selbst, d. h. seiner eigentlichen Ursprungsstätte abstoßend, vermöge eines der Strahlen, durch die es seine Expansion vollzieht, in den äußeren Punkt gleichsam wie in sich selbst hineinsetzt und so in dessen Mitte verlierer, was das mit einem Punkt sich concentrirende Wege in sämmtlicher Weite ergreifet, aber nicht vollkommen zu leisten vermag.

Nicht in einfacherer ist es möglich, daß bei dieser Auffassung des Punktes auch die Vorstellung von der unendlichen Theilbarkeit aller innern Unendlichkeit des Raumes zustreße zu vollenden sei. Denn im Raum, kann man sagen, liegend ein Punkt existirt, der nicht selbst mehr als ausgedehnt, sondern als ausdehnungslos zu denken ist, so hat eben in diesem Punkt die Ausdehnung ein Ende. Da aber, wo die Ausdehnung aufhört, muß der Raum zu Ende sein, so kann von einer innerlichen Unendlichkeit des Raumes und mithin auch von einer unendlichen Theilbarkeit desselben nicht die Rede sein. Die hiesige Einwurf ist so viel richtig, daß sich der Begriff des Raumes im Denken so concentrirend concentriren läßt, daß er zuletzt aufhört, Raum-

begriff im ursprünglichen und vollen Sinne des Worts zu seyn, ja in den Begriff des Unräumlichen, Rein-Innerlichen umschlägt. Hieraus erhellt aber nur, daß der Raum nicht die einzige Form ist, in welcher das Unendliche sich denken läßt, daß vielmehr, wie wir von Anfang an festgestellt haben, außer ihm noch andere Formen der Unendlichkeit, z. B. die Form der rein-innerlichen Selbstposition, die Form der Zahl, der Zeit u. s. w. existiren; keineswegs aber wird hiermit die Vorstellung von einer inneren Unendlichkeit des Raumes aufgehoben. Allerdings kann man, wenn man bei dem Begriff des Punktes innerhalb des Raumes angelangt ist, den Begriff des Raumes nach Innen zu nicht weiter verfolgen und insofern scheint der Raum im Punkt zu Ende zu seyn. Hierbei vergißt man aber Zweierlei: 1) daß man vom Begriff des Raumes aus zu diesem Punkte niemals gelangen kann, daß der Weg zu diesem Punkt innerhalb des Raumes ein schlechthin unendlicher ist; 2) daß man, wenn man den Punkt als Ende einer nach Innen gerichteten Ausdehnung betrachtet, den Begriff des Raumes bereits fallen gelassen und in sein Gegentheil umgekehrt, nämlich die Ausdehnung nicht mehr im eigentlichen Sinne als Extension, als Dehnung von Innen nach Außen, sondern als Intension, als Dehnung von Außen nach Innen gedacht hat. Bringt man sich diese beiden Thatsachen zum Bewußtseyn, so kommt jeder Zweifel gegen die innere Unendlichkeit des Raumes in Wegfall: denn einerseits erscheint das den Raum von Innen her Begränzende als etwas rein Ideales, vom Raum aus Unerreichbares, mithin der Zwischenraum zwischen dem außerhalb des Punktes gedachten Raum und dem Punkt selbst schlechthin unendlich, folglich auch der diesen unendlichen Zwischenraum mit umschließende Raum überhaupt nach Innen zu unbegränzt; andererseits kann, so lange man den Raum seinem Begriffe gemäß als Extension, als Dehnung von Innen nach Außen faßt, selbst der rein ideale Begränzungspunkt im Innern nicht als End-, sondern nur als Anfangspunkt, mithin nicht als Negation, sondern als Position des Raumes angesehen werden; folglich ist die Vorstellung eines

innerlichen Raumendes eine eigentlich von vornherein unzulässige, mit dem Begriff des Raumes unvereinbare.

Aus der eben entwickelten Nothwendigkeit, daß der Punkt nicht als Ende, sondern als Princip des Raumes, mithin der Raum selbst nur als unendliche Production und Expansion dieses Princips zu denken ist, folgen zwei andere wesentliche Eigenschaften des Raumes, nämlich einerseits seine Continuität, andererseits seine Richtungs- und Ortsverschiedenheit oder Diversität.

Denkt man sich nämlich den Raum als die von einem Punkt ausgehende und mit einem Schlag in's Gränzenlose ausgebreitete Expansion, so wird darin einerseits der Gedanke des ihm zum Grunde liegenden Einen festgehalten, andererseits aber damit der Gedanke einer Auflösung des Einen in unendlich Vieles verbunden. Nach der ersten Vorstellungweise denkt man sich den Raum gleichsam selbst als Punkt, nur nicht als einen in sich verharrenden, sondern als einen in's Unendliche expandirten. Nach der andern hingegen faßt man ihn als den Inbegriff einer unendlichen Vielheit von außereinanderliegenden Punkten, von denen jeder als Princip oder Ausgangspunkt der unendlichen Expansion angesehen werden kann. Diese beiden Vorstellungen stimmen darin überein, daß in der einen wie in der andern der Raum durch und durch nur als Punkt gedacht wird, und sie finden ihre Vereinigung außerdem darin, daß die vielen Punkte trotz ihrem Auseinanderseyn als ein einheitliches Ganzes, als ein unmittelbar zusammenhängendes Continuum gedacht werden.

Der Raum läßt sich also wie die Zahl, in drei verschiedene Formen: als Einheit, als unendliche Vielheit und als Allheit, vorstellen. Wird er als Einheit gedacht, so wird gewissermaßen von den einzelnen in ihm liegenden Punkten abstrahirt oder es werden dieselben, wie im arithmetischen Eins, nur als unselbstständige, nicht für sich zu denkende Bruchtheile des Einen und Alleinigen gefaßt. Wird er hingegen als Vielheit gedacht, so faßt man die in ihm liegenden Punkte gerade von Seiten ihrer Verschiedenheit, von Seiten ihrer gegenseitigen Exclusion auf und

hält den urfprünglichen Begriff der Einheit nur als Gegenfatz zur Vielheit feft. Allein er erfcheint als Mittel gebraucht, fo wenn man fich die Vielen zuvor ebenfalls nach einerlei Einheit und Art gegenfätzig entzweiet, aber zugleich als zu unmittelbarer Einheit vereinigt und mit einander in Beziehung, continuirlichen Zufammenhang fetzend.

Das man den Raum als Einheit denken, vom Verfchiedenheit der in ihm vorhandenen Punkte abftrahiren kann, befagt nichts, da diefe Punkte von Seiten ihrer Befchaffenheit wirklich unterfchieden find. Damit man nämlich den Raum erft als fo, d. h. fich man von allen den verfchiedenen endlichen Dingen, welche ihn ausfüllen, ab, fo ift ein Punkt befonders nächftähnlich ihrer Befchaffenheit genau wie der andere, es ift unklar kein Grund vorhanden, die einzelnen Punkte in diefer Befchaffenheit von einander zu unterfcheiden. Worüber fie aber nicht unterfchieden, to treten fie auch nicht als viele in das Bewufstfeyn. Der in diefer Form gedachte Raum ift nämlich als fchlechthin einfaches Verfchiedner, Ganz genommen nichts Anderes als das Selbftbewufstfeyn felbft, wie es als Object der Selbftbetrachtung in ihrer Identität mit dem Subject betrachtet, als Gedachtes in ihrer Identität mit dem Denkenden erfannt wird. Die Raumanfchauung ift nur die Anwendung, Gebrauch diefer Einheit als Raumeinheit erfcheint, wenn bloßer wie ganz im Allgemeinen den Gedanken fagt, dafs er zur Form der Einheit des Mannigfaltigen gemacht werde, ohne nach das Was und Wie deffelben irgend wie in Betracht zu ziehen. Es gedacht ift der Raum weiter nichts als eine Thatbeftimmung des Subjects, als die man Ich in ihr gefetzt und nur befchränkt nach andern vorigen Unterfcheidung, welche von fo fchlechthin allgemeiner und unterfchiedslofer Qualität ift, dafs fich ohne Unterfchied alle Einzelunterfcheidungen in fie hinein verlegen können. Die Möglichkeit, den Raum in diefer Weife aufzufaffen, hat unter Philofophen verurfacht, den Raum mit Kant nur als die Form der fubjectiven Anfchauungsweife zu beftimmen. Aber als

ſchon dieſer Anſicht die urſprünglichſte Form des Raumbegriffs zum Grunde liegt, vermag ſie dennoch nicht zu befriedigen, einerſeits weil darin auf das Subject des endlichen Selbſtbewußtſeyns übertragen wird, was nur dem Subject des unendlichen Selbſtbewußtſeyns beizulegen iſt, andererſeits weil darin nur dem ſogenannten intelligiblen Raum, dem Raum der Begriffswelt, nicht aber den ausgebildeteren, für die ſinnliche Anſchauung zugänglicheren Raumformen Rechnung getragen iſt.

Daß der Raum trotz der qualitativen Unterſchiedsloſigkeit der in ihm vereinigten Punkte auch als Vielheit gedacht werden kann, beruht darauf, daß die Punkte, zwar nicht an ſich betrachtet, doch in ihrem gegenſeitigen Verhältniß, in ihrer Lage von einander verſchieden ſind. Jeder Punkt des Raumes iſt zwar genau ſo, wie der Andere, aber keiner derſelben iſt eben da, wo der andre. Alle haben dieſelbe Beſchaffenheit, aber jeder nimmt einen anderen Ort ein, oder richtiger, jeder wird als ein ganz beſtimmter, von allen übrigen unterſchiedener Ort aufgefaßt, denn der Begriff eines genau beſtimmten Ortes iſt eben kein anderer als der eines im Raum vom geſammten übrigen Raum unterſchiedenen Punktes. Als Vielheit gedacht beſteht daher der Raum aus einer unendlichen Zahl von Orten. Er iſt als ſolcher nicht bloß der ſubjective Begriff des Außereinanderſeyns, ſondern die objective Realiſation deſſelben als unterſcheidbares Hierſeyn und Anderswoſeyn, oder, mit einem Wort, als Daſeyn.

Da dieſe Ortsverſchiedenheit des Raumes nur in dem gegenſeitigen Verhältniß der Raumpunkte ihren Grund hat, ſo läßt ſie ſich nur relativ beſtimmen, d. h. um das Wo eines Punktes zu bezeichnen, muß man einen andern Punkt als bereits örtlich beſtimmt vorausſetzen und ſich damit begnügen, anzugeben, wie man ſich die Beziehung zwiſchen dem zu beſtimmenden und dem vorausgeſetzten Punkte zu denken hat. Ganz im Allgemeinen iſt dieſe Beziehung ſtets ein Außereinanderſeyn: denn wäre der zweite Punkt nicht außer dem erſten, ſo fiele er mit ihm zuſammen, er wäre dann nicht ein von ihm verſchiedener, ſondern

verschiedene Punkt. Doch Augenerinnerungen kann oder ein unrichtiges verschiedenwerden, und zwar in doppelter Beziehung, nämlich einerseits in Betreff der Entfernung, andererseits in Betreff der Richtung.

Der Unterschied der Entfernung ist ein rein quantitativer, d. h. er besteht auf der größeren oder geringeren Menge der Punkte, welche sich als zwischen dem einen und anderen Punkt liegend denken lassen. Denn man sich zwei Punkte unmittelbar zusammenliegend, d. h. so, daß gar kein Punkt als zwischen ihnen liegend gedacht wird, so begreift man die Punkte einander als Nebeneinander und betrachtet ihre quantitative Beziehung zueinander als Gegenteil zur Qualitativen. Das ist der Begriff von oder als absoluter Nähe. In jedem anderen Fall gibt das Augenerinnerer als ein Mehr einander, und je nach der größeren oder geringeren Menge der zwischen den beiden Punkten zu denkenden Punkte als größere oder geringere Entfernung oder als mehr oder minder aufgehobene Nähe. Die bestimmte Menge der zwischen zwei Punkten denkbaren Punkte bedingt das Maß der Entfernung oder die Distanz der Punkte. Da aber ein Punkt als solcher unmeßbar, so läßt sich auch die Zahl der Punkte zwischen zwei Punkten nicht bestimmen. Daher ist auch die Distanz zweier Punkte nach ihren Verhältnisbestimmungen unbestimmbar. Die Messung einer Distanz kann daher immer nur durch eine Vergleichung derselben mit einer bereits als bekannt vorausgesetzten Distanz geschehen. Die Maßbestimmungen der zwischen zwei Punkten bestehenden näheren oder ferneren Beziehung kann mithin, wie die Distanzverhältnisse der Punkte überhaupt, immer nur eine relative sein. Welche Distanz man als voraussetzungsweise Maß (Maßstab) zur Messung einer anderen Distanz benutzen will, ist an sich für sich gleichgültig. Die Vergleichung, die ein Maßstab von anderen hat, sind nur zum praktischen Bedürfnis.

Sofern die Beziehung zweier Punkten sich durch eine Reihe von unmittelbar aneinander befindlichen, also stetig verbundenen Punkten gedacht wird, heißt man sich das räumliche Bild derselben als eine Linie vor. Der Begriff einer Linie

folge von ſtetig verbundenen Punkten iſt mit dem Begriff der Linie identiſch. In der Regel denkt man ſich die Beziehung, welche die Entfernung bezeichnet, als eine gerade Linie. Abſolut nothwendig iſt dies aber nicht: denn die Entfernung kann ſehr wohl als eine indirecte gedacht werden. Nur dann alſo, wenn die Entfernung von vornherein als eine directe, dem kürzeſten Weg entſprechende gedacht wird, muß ſie als eine gerade Linie gedacht werden. Der Unterſchied des Geraden und Krummen ſteht alſo zwar mit dem Begriff der Entfernung in Correlation, aber ſeine eigentliche Wurzel hat er im Begriff der Richtung.

Ließ ſich der Unterſchied der Entfernung auf ein Mehr oder Minder der Entfernung zurückführen, ſo geſtattet der Unterſchied der Richtung nicht eine ſo einfache Erklärung. Zwar iſt auch er durch den Begriff der Größe bedingt; aber gleichwohl läßt er ſich von dieſem Begriff allein aus nicht begreifen. Er iſt daher im letzten Grunde kein bloß quantitativer, ſondern ein ſolcher, der das Gebiet der Quantität als den Inbegriff und Urquell der Qualität (i. c. S.) erkennen läßt.

In unmittelbarſter Nähe um einen urſprünglich gedachten Punkt herum laſſen ſich unendlich viele andere, ſtetig zuſammenhängende Punkte denken, welche mit dem urſprünglichen Punkt zuſammen genommen die Vorſtellung einer kleinſten Kugel, oder ohne dieſen, die Vorſtellung einer kleinſten Hohlkugel (Zelle), in beiden Fällen den Begriff eines nach allen Richtungen um einen Punkt ausgedehnten, expandirten Punktes erzeugen.

In und mit dieſem Begriff iſt der Begriff einer unendlichen Richtungsverſchiedenheit innerhalb des Raumes gegeben: denn jede Beziehung von dem urſprünglichen Mittelpunkt auf einen der unendlich vielen Umgebungspunkte wird als eine beſtimmte, von allen übrigen verſchiedene Richtung aufgefaßt. Die Verſchiedenheit der Richtung beruht alſo auf der Divergenz der möglicherweiſe von einem Mittelpunkt ausgehenden, mithin als Radien oder Strahlen zu denkenden Linien.

Die unendlich vielen verſchiedenen Richtungen, die von je-

dem Punkt innerhalb des Raumes möglich sind, lassen sich auf drei Hauptrichtungen, die als solche Dimensionen genannt werden, reduciren. Man versteht darunter die einander in einem Punkte senkrecht durchkreuzenden Richtungen, und deren sind nur drei möglich. Denkt man sich nämlich die erste derselben in horizontaler Lage, so kann dieselbe senkrecht nur von zwei anderen Richtungen durchschnitten werden, einerseits nämlich durch eine gleichfalls horizontale, andererseits durch eine verticale Richtung. Diese drei Richtungen können ganz unabhängig von subjectiven oder objectiven Vorstellungen gedacht werden. In diesem Fall ist es durchaus gleichgültig, als was für eine Richtung man sich die ursprüngliche denken will, ob als eine horizontale, als eine verticale oder als eine zwischen beiden liegende; es kommt lediglich darauf an, daß sie sich gegenseitig senkrecht zu einander verhalten, d. h. sich in einem rechten Winkel schneiden. Auf diese Weise werden sie in der Mathematik gedacht. Im gemeinen Leben bringt man sie jedoch theils mit objectiven, theils mit subjectiven Vorstellungen in Verbindung, und aus dieser Anschauungsweise ist die Benennung der drei räumlichen Dimensionen, als Länge, Breite und Tiefe hervorgegangen.

Objectiv bestimmt ist unter diesen drei Dimensionen nur die Höhe, sofern darunter die vom Mittelpunkt der Erde wegstrebende oder umgekehrt die ihr zustrebende Richtung verstanden wird. Ihr als der verticalen Richtung gegenüber sind die beiden anderen Dimensionen nothwendig horizontale Richtungen und in dieser ihrer Gleichartigkeit allerdings auch objectiv bestimmt, dagegen in ihrer Verschiedenheit von einander der Willkühr einer zwischen Subjectivität und Objectivität schwankenden Anschauungsweise preisgegeben. Darüber also, welche unter den möglichen horizontalen Richtungen als Länge oder Breite zu bezeichnen sind, herrscht im Sprachgebrauch keine allseitige Uebereinstimmung. Die natürlichste und verbreitetste Vorstellung ist diejenige, bei welcher der Mensch von seinem eigenen Standpunkte und von den Dimensionen seines Körpers ausgeht. An diesem unterscheidet er außer der Höhe, die als solche mit der

eigentlich gedachten Höhe, also mit der zwischen Fußpunkt und Scheitelpunkt bestimmten Richtung zusammenfällt, eine Richtung zwischen vorn und hinten und eine Richtung zwischen rechts und links. Die letztere heißt an sich die Breite, und dem gelegentlich so auch die andere ihre bestimmtere Benennung, welche mit hier parallel laufen, als Breite zu bezeichnen. Die erstere bezeugen heißt es sich zum besonderen Bewußtsein, auf Kopf und Fuß als Länge (Höhe, Tiefe), als diesen Namen legt er auch den Dimensionen von ganzer ihm bestimmten Ausdehnungen bei, z. B. wenn er von der Länge einer vor und hinter ihm in die Ferne sich ausdehnenden Straße, von der Höhe einer seinem Blick durchdringenden Mauer oder von der Tiefe eines von ihm zu durchmessenden Waldes, eines Hauses, eines Zimmers u. s. w. spricht. Doch bereitet in der Anwendung eines jeden dieser drei gelegentlichen Namen eine große Willkühr, die auch einer Verwechslung und Confusion verschiedener Vorstellungsweisen hervorgeht.

Eine gerade, gleichfalls meinerseitiger Vorstellungsweise in möglich bleibender, wonach man unter Länge im Gegensatz zur Breite und Dicke die examinative größte der drei Dimensionen an einem bestimmten Gegenstande verstehe. Auf dieser Anschauungsweise beruht es hauptsächlich, daß „Länge" also der drei Dimensionen bezeichnet kann. So versteht man z. B. unter Länge beim menschlichen Körper nicht seine auch die Richtung von unten nach oben, also die Höhe, sogegen bei den Querstücken die Richtung von vorn nach hinten, also die Länge im obigen Sinne, und bei einem Hause die Ausdehnung seiner vor und für von rechts nach links ausdehnenden Façade, sofern beiden die Ausdehnung seiner Tiefe überwiegt, also diejenige Dimension, die nach der obigen Vorstellungsweise Breite genannt wird. Demgemäß müßten natürlich auch die Begriffe der Breite, Dicke und Höhe eine Modification ihrer Bedeutung erleiden, um auf diese Weise sich sich der Sprachgebrauch in eine schicklichen subjectiven Willkühr und, wie für eine wissenschaftliche Feststellung dieses Begriffs um so weniger Mittel besitzt, als z. B. bei der eben besprochenen Raumanschauung auch unterschiedene Merkmal der Länge

nicht einmal von einem wirklichen Richtungsunterschiede, sondern nur von einem quantitativen Unterschiede entlehnt ist.

Die wissenschaftlich werthvollste Unterscheidung der beiden horizontalen Dimensionen ist die nach den Weltgegenden. Nach dieser Auffassung denkt man sich die Richtung zwischen Osten und Westen als Länge, dagegen die Richtung zwischen Süden und Norden als Breite. Die dieser Anschauungsweise zum Grunde liegenden objectiven Unterschiede haben eine unveränderliche Gültigkeit; aber eben deßhalb läßt sich dieselbe nur auf mehr oder minder constante Räumlichkeiten der Erde und des Himmelsgewölbes oder auf Gegenstände, die zu diesen in constanter Beziehung stehen, nicht aber auf verrückbare Gegenstände anwenden, da an denselben ein und derselbe Punkt seines horizontalen Umfangs in verschiedenen Momenten allen möglichen Richtungen der Windrose entsprechen kann.

In jeder der drei räumlichen Dimensionen kann die ihr zum Grunde liegende Richtung in doppelter Weise gedacht werden, nämlich einerseits als Richtung nach irgend einem Punkte *hin*, und andererseits als Richtung von irgend einem Punkte *her*. Demgemäß unterscheiden wir in der Dimension der Höhe eine Richtung von unten nach oben und eine von oben nach unten; in der Dimension der Breite eine Richtung von rechts nach links und eine von links nach rechts; und in der Dimension der Länge eine Richtung von hinten nach vorn und eine von vorn nach hinten. Die beiden innerhalb einer und derselben Dimension unterscheidbaren Richtungen sind einander rücksichtlich ihrer Bewegung geradezu entgegengesetzt; rücksichtlich ihrer Lage jedoch fallen sie, sofern entweder ihre Ausgangs- oder ihre Zielpunkte coindiciren, in einen und denselben Raum, oder laufen, wenn dies nicht der Fall ist, einander parallel.

In und mit der Vorstellung der Richtung, sofern von den möglichen Unterschieden derselben abgesehen und nur die Beziehung zwischen zwei Punkten überhaupt in's Auge gefaßt wird, erhält man die Vorstellung der *Linie*. Die Linie ist daher eine räumliche Größe von nur *einer* Dimension, die man als

fache Klasse nennt. Eine Linie, welche ihre verschiedene Richtung durchaus unverändert beibehält, nennt man eine gerade Linie. Eine Linie, welche ihre Richtung in jedem ihrer kleinsten Theilchen um ein unbestimmbares Quantum der Abweichung ändert, nennt man eine krumme Linie. Die bestimmbare Divergenz zweier Linien von einem ihnen gemeinsamen Punkte aus nennt man einen Winkel.

Setzen wir eine räumlichsichtbare zweier Dimensionen ausdehnungslose, also wie der Punkt gedachte Linie, kann sie als eine einseitige Ausdehnung des Punktes aber auch als ein Continuum von Punkten aufgefasst werden. Eine Linie lässt sich als Punktreihe auch entstehn werden. Die Darstellung einer unendlichen Linie geht jedoch über die Grenzen unserer Anschauung hinaus, sie ist daher eine unanschauliche Vorstellung. Eine endliche Linie muss sich als durch zwei Punkte, einen Anfangs- und einen Endpunkt, begrenzt gedachte werden. Dies gilt auch von der in sich zurücklaufenden Linie, die sich von anderen endlichen Linien nur dadurch unterscheidet, dass in ihr ein Anfangs- mit dem Endpunkt nicht bloß in einem mittelbaren, sondern auch in einem unmittelbaren Zusammenhange steht. Endliche Linien können sich in zweifacher Beziehung von einander unterscheiden: 1) von Seiten ihrer Ausdehnung als solcher, 2) von Seiten ihrer Ausdehnungsart. In erhöhter Steigerung gefasslen die Linien in längere und kürzere; in gerader Beziehung in gerade und krumme. Der Unterschied längerer und kürzerer Linien ist ein rein quantitativer; dagegen der Unterschied gerader und krummer Linien wird bereits als ein qualitativer aufgefasst, und zwar insofern mit Recht, als er nicht bloß auf einem Mehr oder Weniger der Ausdehnung, sondern auch auf Verschiedenheit der Ausdehnungsart beruht. Es kommt bei Grössenausdehnung außer einander liegender, als bei gegenseitig ergänzender verhaltender Punkte darauf: denn sie gerader und krummen Linien unterscheiden sich nur dadurch, dass jene in einem ihrer Berührungspunkte einem und demselben der sie begrenzenden Punkte zustrebt, also von Anfang bis zu Ende ihre aufeinan-

liche Richtung beibehält, diese dagegen in jedem Moment ihres Fortschritts einen andern Punkt als Zielpunkt in's Auge faßt, folglich in und mit jedem Fortschritt ihre Richtung ändert. Gleichwohl wurzelt auch dieser qualitative Unterschied, der einer der wichtigsten unter den formbestimmenden Unterschieden ist, in quantitativen Bedingungen, wie daraus erhellt, daß die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste ist, bei der krummen aber der Grad der Abweichung von der ursprünglichen Richtung ein unbestimmbar kleiner seyn muß, wenn nicht die Divergenz als Winkel und das lineare Continuum als eine Combination zweier in einem Punkte sich berührender Linien gedacht werden soll.

Denkt man sich eine Linie von jedem ihrer Punkte aus nach einer andern als der ihr eigenthümlichen Dimension ausgedehnt, so entsteht die Vorstellung der Fläche. Die Fläche ist daher eine räumliche Größe von zwei Dimensionen, von denen man gewöhnlich die quantitativ größere als Länge, die kleinere als Breite bezeichnet Die Fläche läßt sich als unbegränzt und als begränzt denken. Im letzteren Falle wird sie als Figur gedacht, deren Umgränzung stets in Linien besteht. Je nach der Zahl und Größe, der Beschaffenheit (Form) und dem gegenseitigen Verhältniß der sie begränzenden Linien können sich verschiedene Figuren in unendlich mannichfaltiger Weise von einander unterscheiden. Auf diesen Unterschieden beruhen die wesentlichsten der qualitativen Unterschiede. Gleichwohl müssen sie, weil in der Quantität wurzelnd, in ihrem tieferen Grunde als Complicationen quantitativer Unterschiede aufgefaßt werden.

Denkt man sich eine Fläche von jedem ihrer Punkte aus nach einer außerhalb der beiden Flächendimensionen liegenden Richtung ausgedehnt, so gewinnt man die Vorstellung des Körpers. Ein Körper (im mathematischen Sinne des Worts) ist daher eine räumliche Größe von drei Dimensionen, die man je nach den oben berührten verschiedenen Gesichtspunkten bald als Länge, Breite und Dicke, bald als Höhe, Breite und Tiefe u. s. w. bezeichnet. Da es eine vierte Dimension nicht giebt,

Die Grundformen des Denkens in ihrem Verhältniß z. 217

ſo iſt mit dem Begriff des Körpers der Begriff der räumlichen Größe vollſtändig erſchöpft. Unendlich gedacht iſt daher der mathematiſche Körper gleichbedeutend mit dem Raum überhaupt. Endlich gedacht ſind die Körper faſt durch Flächen begrenzt, und die Räumen alſo ſolche je nach der Beſchaffenheit und Zahl, nach der Größe und den gegenſeitigen Verhältniß der Flächen eine unendliche Menge von verſchiedenen Geſtalten bilden, die ſchon das Auge ſieht und von einer der beiden Seiten durch Zuſammenſtellungen und demjenigen nur in Form von begrängten Flächen oder Figuren angeſchaut werden. Alleſchließt ihrer Verſchiedenheit all dadurch, daß von der Verſchiedenheit der Figuren und Linien geſagt iſt.

Auf der Möglichkeit, den Raum als Inbegriff einer unendlichen Vielheit von verſchiedenen Dimenſionen, Richtungen, Linien, Winkeln, Flächen, Figuren, Körpern und Geſtalten zu denken, beruht endlich ſeine Unſchaulichkeit. Dieſer Geſichtspunkt iſt gegen, daß der Begriff des Raumes in ſeiner Reinheit beſtehenden, d. h. mit Abſtraction von den den Raum ausfüllenden einfachen Erſcheinungen gedacht wird, in Begriffe mit der Beſchaulichkeit der einfachen Erſcheinungen ſelbſt eine noch verwirrendere Idee und potentiale; aber nichtsdeſtoweniger liegt in ihr bereits eine größere Annäherung an die Anſchaulichkeit des Raumes, als irgendwo ſie, welche die Idee beſitzt, denn ſie verhält ſich zu dieſer etwa wie die Mechanikſicht einer ordinären Waſſerwaage zu der eines auch unendlich vielen zuſammenſchwingenden Waſſerblichen beſtehenden Netzes. Noch deutlicher aber läßt ſich die Beſchaulichkeit des Raumes erkennen, wenn man ſie mit der reinen Idealität des abſoluten Selbſtbewußtſeyns vergleicht. Denn im Act des abſoluten Selbſtbewußtſeyns findet Irrung genommen die Vorſtellung eines Raumes gar nicht aber nur inſofern ſtatt, daß ſie im Act wieder aufgehoben, das Weſſer gedrungen als Nichts gedacht wird. Durch nun hinzugen des Begriffs des Raumes, in wird das außer dem Denken zu Sprechen gar nicht als ein wirkliches Etwas, aber doch ſchon als eine ſolche Setzung des ſich ſelbſt Denkenden ge-

brache, daß sich darin etwas und zwar unendlich Vieles sinden ließe. Die Wechselwirkung des Raumes bildet daher eine Zusammensetzung zwischen der Nichtanschaulichkeit des reinen Verstandes und der Anschaulichkeit der sinnlichen Empfindung

sodaß das Denken selbst und der Gedanke unser Gedanken, die, wie ich dargethan zu haben glaube, in und mit dem Bewußtsein nur durch die unterscheidende Thätigkeit des Geistes zu Stande kommen. So lange wir daher nicht nachgewiesen ist, daß wir einen Gedanken zu haben vermögen, ohne ihn auch resp. seinen Inhalt — Gegenstand) von unserm denkenden Selbst und von andern Gedanken in bestimmten Beziehungen zu unterscheiden, worin ist demnach irgendwelcher Anspruch hätten, daß dies auch in Betreff der datsgenigen Begriffe, wie Raum, Zeit ꝛc. gelten müsse. Ein Raum, der an und für sich, abgesehen von den Dingen bestände, existirt nicht und läßt sich weiter a posteriori noch a priori nachweisen. Der Gedanke des Raums, so er Begriff oder Anschauung, enthebt uns nur, indem wir die Dinge und seinen einander setzend außerhen, d. h. in Beziehung auf die Nebenmannigfaltigen unterscheiden. Da alle Dinge neben einander sind und als unterschieden, mannichfaltige Dinge nur in der Form des Nebeneinanderseins existiren können, so lassen wir hierbei allgemeine Nebeneinander für sich nicht Raum, unterscheiden es vom Nacheinanderssein und nennen es den (leeren) Raum, welchen die Dinge einnehmen. Auf die Frage, wozu wir der Anschauung der Dinge und ihren Nebeneinander war, giebt es nur eine doppelte Antwort: entweder daß reine (unbestimmte) Nähe, oder das Absolute, Gott. Wenn Baco von der Erfahrung der Dinge zu behaupten, er sey in Raume, ist unmöglich: denn war oder werden ihm giebt es ebensowenig eine gedankenlose leere (ein gemeinschaftliches) z. g. leere Raum, der mit dem einen Nichts in Einer zusammenfällt) als ein Nebeneinander von Dingen. Statt mit dem Raum zu identificiren, wie der Pr. Ver. that, setzen wir den Raum mit der Eigenschaft, Entdeckung des absoluten Selbstbewußtseins verbunden sein, ist in Gott, einig unmöglich. Denn das Absolute, das in dieser Bezeugung Sich ausdrückt oder enthüllt, fällt damit nicht einen von ihm verschiedenen Raum, da der Raum in sich durch diese Bezeugung existiren soll. Noch ist das Absolute, ob ausgedrückt oder nicht, so wenig wie irgend ein anderes realen Wesen und

das reale Seyn überhaupt, daſſelbe mit dem Raum. Ebenſowenig ſind Ausdehnung und Raum identiſch: denn die Ausdehnung iſt die (beſtimmte oder unbeſtimmte) Größe eines Raumes. Im Raume können daher auch ſehr wohl reine ausdehnungsloſe Punkte als die letzten Gränzen einer Raumgröße gedacht werden, weil ſie ſehr wohl neben einander gedacht werden können. Dagegen können wir uns jene expandirende Bewegung nicht denken, ohne einen Raum vorauszuſetzen, den ſie nach irgend einer (oder auch nach aller und jeder) Richtung durchmißt, ohne alſo dem Widerſpruch zu verfallen, daß der Raum erſt durch die Bewegung entſtehen ſoll und doch zugleich Bedingung der Bewegung iſt. Denn wir vermögen uns keine Expanſion, keine „nach außen gerichtete" Bewegung zu denken, ohne ein Aeußeres, in oder über das ſie ſich erſtreckt, d. h. ohne einen Raum vorauszuſetzen. Eine „Emanation (Expanſion) in Nichts" iſt ja in Wahrheit keine Emanation, ein „Außerihmſeyn" (Aeußeres), das Nichts wäre, iſt kein Außerihmſeyn (gleichgültig, ob als reell oder ideell gefaßt). Und ebenſowenig vermögen wir uns eine Bewegung ohne alle Richtung zu denken, geſetzt auch, daß ſie in keiner einzelnen beſtimmten Richtung, ſondern in allen möglichen Richtungen zugleich erfolgte. Richtung aber ſetzt offenbar wiederum den Raum voraus. Ebenſo endlich iſt eine Bewegung, die, indem ſie entſteht, auch zugleich „vollendet" wäre, m. E. undenkbar. Ich muß alſo dabei bleiben, daß jede (denkbare) reale Bewegung, auch „die Urbewegung oder Bewegung überhaupt", immer den Raum ſchon vorausſetzt. — Soll aber jene „Entäußerung" des abſoluten Selbſtbewußtſeyns vielmehr ein „Disponiren", ein Setzen von „vielen Eins" „außer und neben" einander ſeyn — womit ſie dann aber offenbar keine „expandirende" Bewegung, keine „unendliche Expanſion" mehr iſt, — ſo iſt damit eben jenes Nebeneinander gegeben, das m. E. allein als Raum bezeichnet werden kann. Allein dieſes Setzen und Disponiren iſt undenkbar, ohne daß die vielen Eins zugleich von einander unterſchieden und zwar räumlich unterſchieden und zugleich von dem ſie ſetzenden Abſoluten unterſchieden werden,

d. h. das Absolute (Gott) setzt sich den Raum, den wirklichen Raum als das Nebeneinander der Dinge, indem es Räume, als Mannichfaltiges, Vieles dadurch setzt, daß es dasselbe gemäß der Kategorie (Unterscheidungsform) der Räumlichkeit zum einander und von sich selbst unterscheidet. Dieser Begriff des Raums fällt dann ganz mit dem zusammen in Eins zusammen *).

Das Wesen der Seele und naturwissenschaftlicher Ansicht.

Von H. Ulrici.

Zweite Hälfte.

Wir haben am Schluß unsers ersten Artikels die physiologischen Thatsachen hervorgehoben, von denen die naturwissenschaftliche Entscheidung der Frage abhängt, ob es nur Eine physische Kraft (Energie) giebt, die unter verschiedenen Bedingungen, in verschiedenen Zuständen, bei verschiedener Art- und Mischung unsrer Stoffe, zwar in formell verschiedenen Thätigkeitsweisen sich äußert, aber materiell trotzdem stets in sich bleibt, oder ob eine Mehrheit nur physischen Kräften (Seelen) angenommen sei. Eine unbedingtere Verneinung der Thatsachenfrage wird sich nur für die erste dieser Alternativen entscheiden können. Denn zunächst bringt es die wesentliche, prinzipielle Verschiedenheit jener Thätigkeitsweisen schon mit sich, daß sie nur als die Besonderungen wesentlich gleicher Kräfte gefaßt werden können. Wesentlich gleiche Kräfte dürfen aber nothwendig nur Eine Kraft, wenn sie nicht chemisch oder physisch getrennt sind. Denn das Viele, Mannichfaltige ist nur

*) Die verschiedenen Thätigkeit habe ich zwar mit der Bezeichnung im „allgemeinen Sinne des Worts" zusammengefaßt, aber nun nachdem ich gezeigt habe, daß die Bewegung nicht blos räumliche Bewegung ist, sie räumliche Bewegung vielmehr Thätigkeit voraussetzt. Die verschiedene Thätigkeit läßt mir daher keinen Zweifel mehr, daß sie „qualitativer" Bewegung als mit einer Bewegung „nach außen", die von Raum voraussetzt, in Eins zusammen.

bekannte ein Wesen, als ein unterschiedenes ist, und zwei congruente Dreiecke sollen nothwendig in Eins zusammen, wenn sie nicht verschieden dem Raume oder der Lage nach von einander bestehen. Worten also jene Thätigkeitsweisen, namentlich die fundamentalen des Unterscheidens, Verbindens (Mischens), Vertheilens, von bewirkenden Orte aus gleichgültig oder nach einander ausgeübt, und sind hier wesentlich gleicher Art, so können sie nicht von verschiedenen Agenten ausgehen, weil keine Begründung dazu bleibt, in der jedes Agenten von einander verschieden sein soll. Nun wirkt aber die Trennung, die gestalten Absonderns und Verbindens, Vertheilens und Mischens übrig bleibt, weder die Thätigkeit selber, noch die unmittelbarst möglichen Objecte dazu lassen das entscheidende, principielle, verschiedene, welches Agenten setzen könnte; sondern nur das Verhältniß derselben zu einem mittelbaren, externen Object, dem realen äußeren Gegenstande. Also wollte man annehmen, daß nicht der Complex der Verrenkungen und Falten von Oeffnung, sondern eine einzelne Verwegte der Träger der physischen Kraft sey, daß alle mannigfaltige, weil ähnlich unterschiedene physische Agentien bestehen könnten; so unterspricht tiefer Mangelen die Einheit der Empfindung, der Vorstellung, der Verbindung wie jeder Willenshandlung aus jener Trennung in Verschiedenen. Denn wäre die Verrenkung den Tanz, den ich übe, das Product einer Mischung von Agenten, so könnte dieselbe nie unmöglich als Eine, einzelne, sondern nur als eine Mehrheit verschiedener Perceptionen und Empfindungen existiren. Dazu kommt, daß die verschiedenen physischen Thätigkeitsweisen, soweit in Betracht ihrer Beziehung überhaupt, wie hinsichtlich der Modalitäten ihrer Ausübung, bis auf einen gewissen Grad von Verschiedenheit allen abhängig erscheinen. Denn unter Raumverhältniß können wir auf die verschiedenen Objecte rücken; durch so weiteraus beherrschen wir unmittelbar unsre Empfindungen, als wir, wie früher gezeigt wurde, durch sie die gesetzlichen Verwendungen verschieden können, als Empfindungen in's Bewußtsein zu treten; durch sie vermögen wir auch unsre Perceptionen (Wahrnehmungen) zu schärfen, zu er-

weitern und zu vermehren, d. h. der Wille, der die Aufmerksamkeit lenkt und concentrirt, vermag dadurch zugleich unser Perceptionsvermögen zu erhöhen. Ebenso beherrscht der Wille das Denken im engern Sinne: es steht — wenn auch wiederum nur bis auf einen gewissen Grad — in unsrer Macht, ob wir uns dem Nachdenken, Sinnen ꝛc. überlassen und auf welche Objecte wir es richten wollen. Ebenso endlich hat der Wille insofern eine Gewalt über sich selbst, als es gemeinhin von unsrem Entschlusse abhängt (wodurch auch immer letzterer motivirt und hervorgerufen seyn mag), ob und welchen von unsern Trieben, Begierden, Wünschen ꝛc. wir handelnd folgen wollen. Diese Thatsachen beweisen zur Genüge, daß die verschiedenen psychischen Thätigkeiten, wenn sie auch auf verschiedenen Kräften oder Vermögen beruhten, doch nur die verschiedenen Vermögen Einer Grundkraft seyn können. Denn die Kraft, die sie leitet, setzt sie ja auch selbst in Vollziehung. Außerdem glauben wir an einem andern Orte (Glauben und Wissen S. 63 f.) dargethan zu haben, daß jene verschiedenen Thätigkeiten oder Vermögen der Seele nur Modificationen oder modificirte Aeußerungsweisen Einer und derselben Grundthätigkeit und Grundkraft (des Unterscheidens) sind. Jedenfalls wäre es unmöglich, daß mir jede Vorstellung, Perception, Empfindung, aber auch jeder Wunsch, jeder Entschluß, kurz alle psychischen Acte im Bewußtseyn als die meinigen erscheinen könnten, wenn nicht die psychische Kraft, durch die sie (sey es mit oder ohne Mitwirkung andrer Kräfte) hervorgerufen werden, Eine und dieselbe wäre und wenn nicht sogar auch das Bewußtseyn auf eben dieser Kraft beruhte. Endlich haben wir noch darauf hinzuweisen, daß auch der Begriff des Organismus die Einheit der psychischen Kraft fordert. Denn ist der Organismus die harmonische Gliederung mannichfaltiger Functionen, die von der Einen Lebenskraft vollzogen werden oder, was dasselbe ist, nach Einem Plane sich vollziehen, so kann damit eine Vielheit psychischer Kräfte nicht bestehen, weil sie die Harmonie der Functionen wie die Einheit des Plans nothwendig von vornherein stören und aufheben würde. Mit dem

Einen Klang, der Einen Schwebungs kann auch nur Eine physikalische Ursache in Verbindung treten, wenn das Ohr nicht mindestens eine Einheit und Summirung ergeben soll (Vgl. Lotze: Mikrokosmus I, 170 f.).

Diese Grundgründen mögen klar oder unklar der Wirklichkeit der Phänomenen vorgeschrieben und sie veranlaßt haben, die physikalischen Erscheinungen für Aeußerungen Einer Ursache, für Wirkungen einer Thätigkeitsweisen Einer Grundkraft zu erachten. Da aber nach naturwissenschaftlichen Prinzipien jede Kraft an einen Stoff gebunden ist, so betrachten die Einen die Seele als ein besonderes Atom, d. h. sie nehmen ein Atom als Träger der physischen Kraft an, das mit den übrigen Atomen den Organismus zusammenwirkend die physischen Phänomene hervorbringe. Gegen sie bemerkt E. Ludwig: „Diese scheinbar einfache Annahme, mehr voraussetzungen und mehr Unbegreiflichkeit Anschauung des Differential als der bei physikalischen Atomen, macht bei genauerer Durchführung unzählige ganz ungereimtere Hülfshypothesen nothwendig, wie z. B. die Annahme mannichfacher Zwischenorgane zwischen der Nerven- und der Seele, damit man die Verbindung des Nervenreizes zu sinnlichen Vorstellungen begreife, geschweige daß sie auch den Ausgang der Nerven Ohr zu, kommt, aber um den Klang des Schlosses, der Geige, der Violine u. zu. auf die Empfindung erklärlich zu machen" (a. O. I, 442). Wie sollen diese Atome Klang, Ton, Nuancen eines Streichinstruments zu verbildigen; aber Recht sieht, daß diese Einwendungen so gar nicht treffen, weil sie gar nicht physiologischer, sondern physikalischer Natur sind. Allerdings ist es schwer zu begreifen, wie ein Nervenreiz blos darum, weil er aus dem Auge kommt, eine ganz andere Empfindung bedingen oder verursachen könne, als ein anderer, hat auch das Ohr kommt; aber diese Schwierigkeit beruht darauf, daß uns die Physiologen nicht zu erklären vermögen, wie der Sehnerv gerade nur für Lichtreizungen empfänglich, der Gehörnerv dagegen, obwohl mit jenen von ganz gleicher Beschaffenheit, nur für die Schallwellen der Luft affektirbar sein könne. Werden einmal diese verschie-

zum Verwunderungen angenommen, ſo erſcheint es ſehr natürlich, daß ſie, ihre Anſicht anzugeben oder mit ihr zuſammenzutreffen, von ſchiefen Vorausſetzungen herumreiten. Dieſes iſt es, wenn der Mutlos das Schickſal, der Geiſte, der Ordnung u. auf die Bahn verantwortlich will, ſehr natürlich, daß er auch pſychiſch, in der Seele ſich getrieben macht, da in Neuzeit leugnet, daß die Menſen und ihre Beſchaffenheit (Zuſtände) auf die Seele und deren Zuſtand vom Einfluß hat. —

Andere Phyſiologen halten die Seele nicht für ein eingeſchloſſenes körperliches Weſen, ſondern für ein Fluidum aber eine beſondere Stoffart, die dem Nichtſehen, den elektriſchen, magnetiſchen Flüſſigkeiten verwandt ſey. Die vorzügliche R. Meyer die Seelenerſcheinung „mit der anſchaulichen und unmittelbaren Klarheit, welche durch den Contraſt ſeiner beinergener Weiſheit unter Einſchränkung einer Flüſſigkeit zur Erſcheinung kommt, in in Bewegung geſetzt wird“ (Der Kampf um die Seele S. 159). Und R. Wirchow verbindigt hier Anſchauungsſe, indem er bemerkt: „In der Sache ſelbſt hätte ich ſchwer ſeyn, eine Vorſtellung der Seele mit dem bisherigen abzuweiſen, und ich erinnere namentlich an das Bedürfniß von den Muskeln, die wohen mit mit ihrer eigenthümlichen Function der Contraction, auch Wärme frei werden laſſen, deren Subſtrat nicht als ein feſtgeſtrebter Theil der Muskelſubſtanz betrachtet werden kann, und die deshalb noch für das Zuſammenbeſtehen der Muskelfaſern von größter, entſcheidender Bedeutung iſt“ (Geſammelte Abhandlungen S. 67). H. Baerwinkler ſucht zwar zu zeigen, daß die Nervenkraft und die Seelenkraft identiſch, die pſychiſchen Erſcheinungen alſo nur Reflexerungen der Kräfte und Thätigkeiten der Nerven ſeyen (Die Seele und ihr Verhältniß in den Geologiſchen Bildern“ u. Leipz., 1851, 54. 1. 260 f.). Allein abgeſehen davon, daß er ſelbſt erklärt: „wir wiſſen von der Art, wie die Nervenerregung eigentlich wirkt, noch gar nichts, wir wiſſen nur, daß ſie wirkt und thätigen muß und der Wirkung, daß ſie thätig geweſen iſt“ (S. 262), — womit offenbar ſeiner Beweiführung alter naturwiſſenſchaftlicher Boden entzogen iſt, —

abgesehen davon, daß seine Ansicht überhaupt physiologisch unmöglich ist, weil es feststeht, daß die Empfindung und Perception nur im Gehirn zu Stande kommt, während doch die Nerven, wenn sie allein die Empfindung „machten", ebensowohl unterhalb wie oberhalb der Sehhügel empfinden müßten *); – abgesehen von diesen innern Widersprüchen in seiner Behauptung, muß er selbst einräumen, daß die Möglichkeit der entgegengesetzten Annahme, wonach die Seele als eine besondre Substanz, „als selbstständiges Seelenfluidum" dem Organismus einwohne, „nicht bestritten werden könne." „Wie die Mehrzahl der Physiker an ein elektrisches oder magnetisches Fluidum glaubt und das Licht und die Wärme als imponderable Materie auffaßt, ebenso gut kann die Nervenkraft (die Seele) als Fluidum, als imponderable Materie angesehen werden" (a. O. S. 281. 82).

C. Ludwig charakterisirt diese Gruppe von Hypothesen mit den Worten: „Nach ihr liegt den geistigen Functionen eine besondre Substanz, die Seele, zu Grunde, welche dem Lichtäther ähnlich zwischen den wägbaren Massen der Hirnsubstanz schwebt und mit dieser so verkettet ist, daß ihre Veränderungen mit der der Hirnsubstanz Hand in Hand gehen, wie das auch der Physiker vom Lichtäther und den ihn umgebenden Stoffen annehmen muß." Er wendet dagegen nur ein: wenn dadurch alle Erscheinungen erläutert werden sollen, so „verlange die Hypothese den nicht mehr naturwissenschaftlich zu rechtfertigenden Zusatz, daß der Seelenäther aus inneren Gründen, willkührlich, veränderlich sey" (a. O. I, 452). Wir müssen diesem Einwand wiederum alle Triftigkeit absprechen. Denn denselben „Zusatz" fordert jede andre Ansicht, welche überhaupt willkührliche Bewegungen gelten läßt, weil eine „willkührliche" Bewegung offenbar nur von einer „willkührlichen" Kraft oder Thätigkeit ausgehen kann, also von einer Kraft, die „aus innern Gründen verände-

*) Ludwig bemerkt daher mit Recht: „Ebenso ungerechtfertigt [wie nach seiner Meinung die Hypothese eines Seelenatoms] ist die Annahme, daß die Nervenröhren und Ganglienkugeln oberhalb der Sehhügel empfinden sollen; denn unterhalb derselben vermögen sie es doch nicht" (a. O. I. 442.

tät" ist, d. h. der wenigstens relative Stetigkeit zukommt. Zwar unsere Bewegung wider eine expansionere, unwillkürliche Reflexbewegung. So lange alle die Physiologie nicht darauthun vermag, daß der Organismus mit allen physikalischen wie physikochemischen und Maschine, alle Bewegung in Reflexbewegung sei, so lange sie selbst einen Unterschied macht zwischen willkürlichen und Reflexbewegungen, so lange wird sie auch jenen „Zwang" machen müssen.

J. M. Schiff freilich, der neuerlich Reflexthätigkeit Verwerter der materialistisch-mechanistischen Ansicht insgesamt leichten Thorschluß. Er behauptet: „Eine willkürliche Bewegung ist eine durch den Mechanismus der Centralorgane nothwendig erfolgende Reflexbewegung, angeregt durch eine Summation besonderer Empfindungen, von der Stärke und Dauer der entsprechenden Bewegung selbst ein Theil." Zur Vollendung dieser Behauptung gibt er folgende Erläuterung über Ursprung und Bedeutung dessen, was wir Wille und Gewohnheit nennen. „Es wirkt ein bestimmter Reiz z. B. auf unsere Retina und erregt auf eine Weise das Gehirn; die Empfindungen, welche hierdurch ihren in Wechselwirkung treten, combiniren sich mit ihm und ergeben in einer secundären Reflex auf das Gehirnsubstanzen, in dem jetzt ein anderes von ersten abhängiges Bild entsteht, der Vorgang kann sich in einige Male wiederholen, auf andere Elementarreize, auf Gesamtbilder wirken und endlich in uns das Bild einer Bewegung unserer Körperst ergeben und tief hoch weiter ein anderes von anderen Zusammen nach der Bewegung. In Folge nun alle diese innere gegründet durch einander bestimmen Vorgänge unserer Nervensysteme sich zur Erzeugung einer Gesammtanregung unterstützen, die sich auf die Bewegungsorgane in der vorgestellten Weise reflectirt, sagen wir, wir hätten die Bewegung gewollt. Auch aber die verschiedenen Verbindungen, die der Vorgang mit indogitfrem, nicht klar genug, sich augenblicklich auf die Muskelnerven zu reflectiren, und wirkt der Wirkung sogar noch durch die spätesten [illegible]
Vorstellungen geschwächt, so sagen wir, das wir zuvor die Be-

wegung gewollt, und aber doch **entschlossen** haben, sie zu gewollen. Gründen zu unterlassen. In größere Bewußtsein unter selbst wir erlangt haben, so daß wir noch Erfahrung um so sicherer bestimmen können, welche Empfindungen zu einem angemessenen Empfindungsvermögen nach hinzutreten müssen, um und zu bleiben einer Verfeinerung zu gelangen; je mehr wir auf der andern Seite erkennen, daß vielelbe äußere Veranlassung zu sehr verschiedenen Weltern Wirken kann je nach der Richtung, welche ihr ungewöhnlichste innere Zustand erhielt und nach den Combinationen, die sie dadurch eingehen muß, — um so mehr möchten wir mit einer Art Ehrfurcht Ehrfurcht vor Mitleid." Aber wir „Mitleid" selbst ist „nur eine unwillkürschätzliche und unnahe Wohlwollen, und die wahre menschliche Freiheit besteht darin, dieses aufzugeben und für einer unbedingten Anerkennung unter die höhere innere Nemesis Wesen zu suchen" (Lehrbuch der Physiologie des Menschen, Bahr, 1859, I, S. 216 f.). Die Voraussetzung für diese ganze Abschiedsrede ist, daß ein „Ich im Organismus vorhanden sein müsse, wo sich die verschiedenen gleichzeitig wirkenden Eindrücke begegnen und zu einer Summe verbinden und daß dieß Summe wieder von ihr aus auf die verschiedenen Bewegungsorganen des Körpers wirke einwirken können." Dieser Ort ist „das Nervencentrum" das excellenter, in welchem verschiedene andere (antagonistische) Nervencentren „zu einer Summe Einheit sich verbinden" (S. 57 f.). — Man sieht, Schiff befolgt doch alle Vorsichten der Materialisten und Mechanisten, die nicht abgeneigt sind, sich thatsächlich gegebenen Functionen, welche die Physiologen der Seele bedingen, auf alle möglichen andern Dinge, auf verschiedene Organe des Körpers und ihre Thätigkeiten oder Wirkungen, zu sogar auf „Bilder" und „Summen" zu übertragen, ohne diese Hypothesenungen auch nur mit Einem Worte zu rechtfertigen. Jene „Summe gleichzeitig wirkender Eindrücke" im Nervencentrum ist offenbar nur ein anderer Ausdruck für die Seele, die durch ihren Willen auf die motorischen Nerven einwirkt und dadurch eine bestimmte Bewegung eines

Körperglases hervorruft. Von der Klasse Seele ist es wohl denkbar, daß sie selbständig die verschiedenen Eindrücke kennen, ordnen, combiniren und je nach dem gewonnenen Resultate durch Akten Akt ihrer Thätigkeit einen motorischen Nervenreiz und so die bestimmte Körperbewegung mitstellen könnte. Alle jene Begriffe „verschiedene“ gleichzeitig wirkende Eindrücke sich von selbst zu einer Summe verbinden und wie dann diese Begriffe „Summe“ „Einheit“ — die in ihr verschiedene Bestandtheile — Akte, Bestimmen einzelne Bewegung bei bestimmten können, ist durchaus unbegreiflich, weil es offenbar einen logischen Widerspruch enthält. Eben so ist der „innere Zustand“ der Vorstellungsreihe, welcher einer äußeren Bewegung doch nicht bald eine andere „Richtung ertheilt“, wiederum nur ein anderer Name für die Seele und ihre Willensthätigkeit, der ebenso sächlich gemäßigt ist, so nicht eingehen ist, wie ein bloßer „Zustand“ und jener der Zustand der so verschiedenartig zusammengesetzten und geordneten „Elementargase“ (so Schiller) überhaupt einmal werden und einer bestimmten Bewegung eine eingiene bestimmte Richtung ertheilen könne. Ja selbst das bloße „Bild“ einer Bewegung zweifel Körpers wird zur Seele hypostasirt, wenn bloßes Bild, das hinwieder ein anderes Bild (von anderen Zuständen nach der Bewegung) soll „erzeugen“ können, ist offenbar nicht einmal von im bildlicher Redeweise zu einer die Handlungen verpuppten Seele, die allgemein als Seele begriffen wird. Daß eine Vorstellung die andere „erzeuge“, ist zwar an sich auch von Philosophen begangener Irrthum. Aber die Philosophie sucht doch wenigstens nach einer verständlichen Antwort auf die Frage, wie die erste Vorstellung, die Mutter der übrigen, entstehen konnte. Der Physiologe begnügt sich mit der Bild und einem sich wiederholenden „Vorgange“ erledigen, der nur immer einen unverständlichen als unbekannten Elementen bedeute. Denn welche Empfindungen im Gehirn „schon (!) in Wechselwirkt sind“, und wie und wodurch dieselben mit dem bestimmten Reiz, mit der Reizung „sich combiniren“, wie jedenfalls sie in combinirten Empfindungen einen „bestimmten Reiz auf

das Gesichtscentrum und dadurch ein andres vom ersten abhängiges Bild erzeugen", und wie dann endlich dieser „Vorgang" wieder noch auf „andre Sinnescentra, auf Hautgefühle soll wirken" können, um das „Bild einer Körperbewegung zu erzeugen", — das Alles wird uns mit keiner Sylbe erklärt. Es wird uns eben nur berichtet, als habe es der Berichterstatter mit eignen Augen gesehen. Und doch ist schließlich alle Mühe umsonst: zuletzt kann der Berichterstatter doch nicht umhin, den Willen, den er in den weitläufigen Apparat seiner Bilder, Reflexe, Vorgänge und Zustände auflösen möchte, als das Wirkende in ihnen anzuerkennen, ja sogar die Freiheit des Willens einzuräumen. Er thut es freilich unbewußt und wider Willen, aber er thut es doch. Denn wer sind die „Wir", die wir „bestimmen" können, „welche Empfindungen zu einem angeregten Empfindungscomplexe noch hinzutreten müssen, um uns zu dieser oder jener Reflexbewegung zu zwingen?" Offenbar die Seele in ihrer überlegenden, entscheidenden, sich bestimmenden Thätigkeit, d. h. als Wille. Und was heißt jenes „Bestimmenkönnen" der Empfindungen, die noch hinzutreten müssen, um uns (d. i. unsern Körper) zu einer Bewegung zu zwingen, anders als daß wir, wenn wir wollen, eben diese Empfindungen hervorrufen und mittelst ihrer unsern Körper in Bewegung setzen können? Eben damit aber ist auch die Freiheit des Willens anerkannt. Denn jene Empfindungen (und resp. die „Vorstellung" einer zu vollziehenden Bewegung) entstehen nur, wenn wir uns bewegen wollen. Außerdem leuchtet von selbst ein, daß wenn es von uns abhängt, die angeblich „unwissenschaftliche und unwahre Abstraction" des Willens „aufzugeben", wenn darin die „wahre menschliche Freiheit" bestehen soll, es auch von uns abhängen muß, eben diese angebliche Abstraction festzuhalten und somit das Daseyn und die Freiheit unsres Willens gerade dadurch zu bethätigen, daß wir etwas thun, was gegen die Wissenschaft, gegen unsre bessere Erkenntniß verstößt. — Sonach aber kann es wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß den dreisten Be-

hervorragenden Schöpfer*) gegenüber die Erklärung C. Vogt's im weiblichen Gehirn ist, wenn er ausdrücklich anerkennt, daß sie Übergänge einer „realistischen Weltanschauung", d. h. der materialistischen Ansicht, wonach „die Seelenerscheinungen nur aus einer gewissen Summe in Form und Mase entwickelter Bildungen resultiren", für ihre Meinung bis jetzt ebenso wenig einen unumstößlichen Beweis geliefert haben als ihre Gegner für die ihrige (a. a. O. S. 459).

Ist doch der gegenwärtige Stand der Sache, sie mag sein was sie will, nicht nur an sich selbst, besonders physiologisch frei, sondern auch an einer bestimmten Voraussetzung zu glauben, und wir werden daher zu jener Meinung vollkommen berechtigt sein, wenn wir andere, wiewohl nicht physiologische Gründe für sie aufführen können. Nur gegen die Einheit (Unteilbarkeit) beider Substanz, die physiologisch gefordert erscheint, erheben sich physiologische Bedenken. Es ist eine bekannte Thatsache, daß „man allen in den verschiedensten Richtungen getheilten Theilen eines Wurmes, nur die Kraft zusammenzuziehen, neue ganze Thiere sich entwickeln, und daß man sogar durch unvollständige Theilung, z. B. der Länge nach, Mißbildungen, wie zwei- bis siebenköpfige Würmer (Mißgeburten), hervorzubringen vermag." Gleiches „gelingt bei größeren Stücke einer Kuie (einer Wasserart) in 3 bis 4 Tagen Kopf und Füßlein neu; auch quergetheilte Regenwürmer ergänzen sich zu vollständigen Individuen, welche

*) Neben diesen Behauptungen erscheint die „Bedenken", den Schiff ausgesprochen (D. 293) für die Schädlichkeit der „Mechanismus" des weiblichen Wesens und seinen „Ursprung in einer schlechten Organisation" zurückführt, nur wie ein Beweis zu sondern, daß ja Schiff sich, wenn die Weiber den Männern gleich, und der allerdings leidigen unentbehrlich ist, als ein Mechanismus ohne conscientia in seinem Fach leistungsfähig, kurzum in Bezug zu ihnen wenig. — Die eigentlichen Mitarbeiter, welche nicht ein von der Basis genialer Bezeugung zur Ausführung kommt, bei C. Gerlach, der ausgezeichneten Wiedener Physiologen, in seiner trefflichen Abhandlung über den Nervus vagi Willens (im vorigen Hefte unter Literatur Schiff's S. 80 f.) hier und häufig begegnet.

jedoch, wenn sie der Länge nach zerschnitten sind." Gleich unzweifelhaft ist es, daß in zahlreichen Thierklassen (bei vielen Infusorien, bei Nais proboscidea, Syllis prolifera, Myriandine etc.) die Fortpflanzung durch s. g. „Knospenbildung" oder „durch freiwillige Zerfällung des Körpers" erfolgt, indem „die Bruchstücke desselben, zum Theil noch im Zusammenhange mit ihm, zum Theil nach ihrer Ablösung, die vollständige Gestalt und Organisation der Gattung ausbilden." Noch andre Thiere endlich, wie die Korallen, „sehen wir stets so leben, daß an einem gemeinschaftlichen und ununterbrochenen Stamme sich einzelne Individuen entwickeln, unabhängig von einander in der Ausübung der spärlichen Aeußerungen lebendiger Regsamkeit, die ihnen möglich sind, und doch durch ihre Verbindung unter einander gemeinsam manchen äußern Einflüssen unterworfen (Lotze: Allg. Physiol. S. 545 f. 549. Mikrokosmus I, 166. Joh. Müller a. a. O. II, 590 ff.). — Diese Thatsachen machen allerdings die Annahme eines Seelen*atoms* schwierig, wenn nicht unmöglich. Aber wir haben, wie gesagt, keine Veranlassung diese Annahme zu vertreten; wir behaupten nicht einmal die Einheit der Seelen*substanz*-überhaupt, sondern nur die Einheit der psychischen *Kraft*. Diese aber kann sehr wohl zusammenbestehen mit einem imponderabeln Stoffe (— vorbehaltlich der näheren Erwägung, ob derselbe als Eine continuirliche Substanz oder als eine Mehrheit verbundener Atome zu fassen sey). Und daß eine solche *Kraft*, unbeschadet ihrer Identität und Intensität, auf andre Stoffe sich übertragen, sie ergreifen und verwenden, mit einem Theil organischer Materie vom Mutterorganismus sich ablösen, ein getrenntes Stück desselben weiter entwickeln könne und so neue Organismen zu bilden vermöge, ist eine Voraussetzung, gegen welche die Naturwissenschaft nichts einwenden kann, so lange sie zugeben muß, daß ein Magnet durch bloße Berührung viele Eisenstäbe magnetisch macht und der elektrische Strom durch bloße Induction andre Ströme hervorruft, ohne dadurch von seiner Stärke das Geringste einzubüßen. Durch diese Annahme aber erklären sich nicht nur alle die obigen

Thätigkeiten, es erklärt ſich auch, warum jene Lähmungen, Krankheiten, Zerſtörungen u. dergl. bei dem lebendigen Thiere ſchlechterdings nicht vorkommen. Der Grund davon liegt nicht in der phyſiſchen Kraft oder der Seelenfaſſung; denn dieſe überhaupt ſich in auch bei den höheren und höchſten Thierklaſſen auf die neuere durch Organiſirung entdeckenden Geſchöpfe; der Grund liegt vielmehr in der beſonderen Beſchaffenheit des Leibes, in der unvollkommenen Organiſation beſtehen. Nicht weil der Sinn, die Kraft u. eine Beſchränkt von phyſiſchen Kräften der Seelen beſitzt, nicht darum vermögen die abgeſchiedenen Seelen ſich zu vollſtändigen Thieren zu ergänzen; ſondern die leibliche Organiſation enthält hier noch ſo wenig innere Identität, ſo eine ſo gleichartige, ungegliederte und unbeſchränkte, daß der Theil dem Ganzen ähnlich iſt und daher für ſich die Bedingungen erhält, von denen das Leben des Thieres abhängt, während bei den höhern Thierklaſſen, denen mannichfaltige Glieder verſchieden ergänzt ſich für die verſchiedenen Functionen ſo ſie zu erfüllen haben, die Lebensbedingungen keinem einzelnen Theile, ſondern nur dem Ganzen einwohnen können. Darum erſtreckt ſich auch bei jenen die Möglichkeit des Fortbeſtehens und der Ergänzung der abgeſchiedenen Seelen nur ſo weit, als die Aehnlichkeit des Theils mit dem Ganzen reicht, und die beiden Hälften eines der Länge nach durchgeſchnittenen Regenwurmes vermögen beſtandig nicht weiter zu leben (3. Müller a. a. O.). Aus denſelben Gründe iſt die phyſiſche Kraft bei den niederen Thieren vorherrſchend in den ganzen Körper gleichmäßig ausgebreitet; ſie kann keinen beſonderen Sitz, kein organiſches Centrum ihrer Thätigkeit haben, weil es keine bedeutenden, vor andern ausgezeichneten Theile, kein Centrum der lebensfunctionen im Organismus giebt. Deshalb erſcheinen bei ihnen auch die Beſchädigungen der phyſiſchen Kraft in gering, ſo ſchwach und unvollkommen, daß jener Unterſchied, jede Mannichfaltigkeit beſtehen ſtellt und ſelbſt von der Fähigkeit des blogen Empfindens kaum einzelne Spuren ſich zeigen: die phyſiſche Kraft vermag ſich gar nicht oder doch nur äußerſt ſchwach zu äußern,

weil ihr die leiblichen Organe für ihre Bethätigung fehlen. Indessen kann auch bei den höheren Thieren wie beim Menschen nur in dem Sinne und insofern von einem besondern Sitz der Seele die Rede seyn, als die Bethätigungen der psychischen Kraft nothwendig von dem Centrum der leiblichen Functionen ausgehen. Ausgehen müssen sie von einem solchen Centrum, weil sonst die Einheit und Harmonie nicht nur der mannichfaltigen psychischen Thätigkeiten, sondern mit ihnen auch der organischen Functionen gestört werden würde. Daraus folgt aber keineswegs, daß die psychische Kraft und resp. die Seelensubstanz auf einen solchen Punkt räumlich beschränkt sey. Denn wenn auch die willkührliche Bewegung eines Körpergliedes, z. B. des Fußes, den ich ausstrecken will, nur dadurch zu Stande kommt, daß die psychische Kraft die motorischen Nerven des Hirns reizt und diese Reizung bis in die betreffenden Nervenenden des Fußes sich fortpflanzt, so folgt daraus noch nicht, daß nicht die psychische Kraft auch in den Fußnerven zur Herstellung der Bewegung mitwirke und die Seelensubstanz nicht auch in den Fußnerven wie im ganzen Nervensystem, ja im ganzen Körper gegenwärtig sey. Es ist sehr wohl denkbar, daß um der Einheit und Harmonie der einzelnen Functionen willen, der erste Impuls zu jeder Bethätigung der Seele an Einen bestimmten Punkt oder Ein bestimmtes Organ des Leibes gebunden sey, — und mithin keine psychische Thätigkeit sich zu äußern vermag, sobald dieses Organ zerstört oder seine Functionirung gehemmt ist, — und daß doch die Seele als bloße Kraft wie als Substanz durch den ganzen Körper verbreitet seyn könnte. Nimmt man einmal an, daß das Gehirn oder auch nur die Randwülste der Hemisphären der Sitz der Seele seyen, so erscheint damit die Seele immer über einen bestimmten Ort räumlich ausgedehnt, und mithin ist nicht einzusehen, warum diese Ausdehnung sich nicht noch weiter erstrecken könnte. Jede Form der thierischen Fortpflanzung scheint aber eine solche weitere Ausdehnung zu fordern. Denn durchgängig geht die Fortpflanzung nicht vom Kopfe oder Hirn, sondern von andern Theilen des Mutterorga-

nismus aus. Und doch muß bei ihr eine Uebertragung auch der psychischen Kraft auf das neuentstehende Geschöpf stattfinden, und zwar sogleich im Zeugungsacte selbst. Denn obwohl das befruchtete Ei ohne alle Empfindung, ohne Leben und Bewegung erscheint, so beweist dieß doch nur, was sich von selbst versteht, daß die psychische Kraft in ihm sich nicht eher zu äußern vermag, als bis der Organismus ganz oder bis zu einem gewissen Punkte vollendet ist, weil ihr bis dahin die Organe ihrer äußern Bethätigung fehlen. Nichtsdestoweniger muß sie (wie die Lebenskraft) in der organischen Materie des Eis enthalten seyn. Die Physiologie wenigstens kann nicht annehmen, daß sie erst hinterdrein, nach vollendeter Organisation hinzutrete; denn das hieße eine Schöpfung aus Nichts oder einen Ort der Seelen außerhalb und jenseits der Natur voraussetzen. Es bliebe also nur die materialistische Hypothese übrig, wonach die Seele als bloße Function des Leibes erst entsteht, nachdem der Leib so weit fertig ist, daß er diese Function auszuüben vermag. Müssen wir diese Hypothese aus den erörterten Gründen verwerfen, so bleibt keine andre Annahme als die eben dargelegte übrig. —

Sind wir aber sonach physiologisch berechtigt und psychologisch (durch die Thatsachen des Bewußtseyns) genöthigt, die Einheit (Identität) der psychischen Kraft und resp. der Seelensubstanz zu behaupten, und zwar in dem Sinne, daß sie, obwohl in ihrer Aeußerung und Bethätigung an den Leib und gewisse Organe desselben gebunden, doch an sich kein bloßes Product, keine bloße Function des Organismus sey, — so fragt es sich, wie dennoch nicht bloß die einzelne Empfindung, Perception, willkührliche Bewegung, sondern auch das Bewußtseyn überhaupt dergestalt durch den Organismus bedingt seyn könne, daß es durch gewisse organische Vorgänge innerlich alterirt werden, ja plötzlich ganz schwinden, und nach Beseitigung der Störung sich wiederherstellen könne, — womit, wie es scheint, eine totale Abhängigkeit des geistigen Lebens vom Organismus und dessen Gesundheit ausgesprochen ist. Lotze tritt hier, trotz seiner mechanistischen Ansicht vom Organismus, als Vertheidiger

der Freiheit und Selbstthätigkeit der Seele auf. Er findet, daß die Bekannten, hierher gehörenden Thatsachen, die Erscheinungen des Schlafs, der Bewußtlosigkeit (bei Ohnmachten u.) und der zahlreichen Störungen des Bewußtseins (bei den s. g. Geisteskrankheiten, im Fieber, durch Gehirnverletzungen u.), durchaus eine solche Abhängigkeit bemerken, sodaß hierüber nur richtig „gestaunt" werden. „Bei der Störung eines vielfach zusammengesetzten Systems von Mitteln und Zwecken, bemerkt er, kann es sehr wohl sein, daß eine bestimmte Verrichtung in ihrer Vorgängung gar nicht abhängig (d. von dem gehörten Theil), und doch durch diese Störung wie auch ein politisch Ereignis gehindert wird. Die viele Hypothesen, welche Gall und andere auf die Thatsachen der Beobachtung, und nirgends ausschließen gegen sie, den gewöhnlichen Schluß von einer Verletzung der Gemeinlagerung (des Nervenflusses) abgeleitet, sie zur unreinen Vorgängung des Bewußtseins unfähig gemacht wären, ist ein häufiger, ein Grade unwahrscheinlich für Jeden, der sich erinnert, wie rasch in gesunden Körpern und wo die Grundlagen daran vorhanden ist, der Schlummer unmittelbar auf den lebhaftesten Gebrauch aller geistigen Fähigkeiten folgen kann, und wie wenig, wenn er zufällig unterbrochen wird, jede oder die Einen in Grunde geringe Kraft der Centrallagerung sich unfähig erscheint zeigt. Wie überredender heißen sich die allmälig wachsenden Grade der Ermüdung, als Folge der, die nicht ohne schnelle Ruhe sich ersetzt und Theilnahme an der Fortführung des Gedankengangs schmälern; und ebenso gleicht der Schlafsturm den Krankheite kann so sehr das Bild einer Erschöpfung, seine Größe sich wieder sammeln, als daß einen Gedankenrest, von dem Hemmungen allmälig sich lösen. Bringen sehr heftige Körperstörungen plötzlich Bewußtlosigkeit hervor, und entstehen doch auch Ohnmachten und Verwirrungen des Gemüths durch mentze Ereignisse, so weiß ich nicht, warum wir nicht im ersten Falle ebenso gut den körperlichen Störung als hemmenden Reiz, welcher die Reiz vorhandene Fähigkeit des Bewußtseyns an ihrer Aeußerung hindert, sollen ansehen können als im

peciellen Falle den geistigen Schmerz. Auch der körperliche Schmerz ist an nichts weiter als leichte Störung, von welcher er ausgeht, fondern als Gefühl ist er ein Zuſtand des Bewußtſeyns und zwar ein ſolcher Zuſtand, von deſſen geringeren Graden wir vielfach noch in und ſelbſt beobachten können, wie ſehr ſie die Vorſtellungen jedoch durchdringen, ihren übermächtigenden Eindruck und durch die Abſtumpfung des Intereſſe für alles Andere bewerkſtelligen. Endlich müſſen Störungen als die Einflüſſe, welche der Körper auf die Seele vielleicht mit großer Gewalt ausübe, fand von der wir ſagen, daß ſie in unſern Bewußtſeyn beſtimmte Widerſtrebungen und Gefühle veranlaſſen, nicht weniger wie die körperlichen Reize in den Empfindungen eine Aenderung des Bewußtſeyns hervorrufen, ebenſowohl kann ihre Wirkung die entgegengeſetzte ſeyn, und das Bewußtſeyn kann plötzlich Erſcheinungen einen Eindruck, der ſonſt nicht wahrgenommen bleibt oder von der Sicherheit Beſtimmung nur noch unter der Form eines halbdunklen, krankhaften, unklaren Gefühls empfunden wird. — „Mit dunkler, ſtyx'ſcher Macht, ſagt Jean Paul, ſind jene halben Erfahrungen des Gehörſinnes, welche die Wiedererinnerung einzelner Theile des Gehörten unmöglich machen. Wie halb nun das Bekannte nicht paßt, das hat noch Niemand anſchaulich beſchrieben; aber wie nehmen von ihrem Thatſachen nicht den Eindruck mit, daß ſie für eine ſpecielle körperliche Beſtrafung ihrer Unachtſamkeit ſprechen. Auch in geiſtigen Zuſtänden bleiben uns häufig die Anſchauungen, welche die eine Verſtellung in unſer Bewußtſein zuſammenfaſſen, und die Gründe, auf denen eine jene in ſonſt gültig ſchien, ganz dunkel; mit einem Wort, bei der Mehrheit unſerer Gedanken nicht blos durch die Verdunkelung der Vorſtellungen unter einander getrennt wird, welche wir beobachtend noch ziemlich vorlegen können, ſondern daß es in jedem Grade von jenen anderen, weil unbeutlicheren Affectionen bedingt wird, welche ſich in jedem Augenblick poſitiven vorhandenen Vorſtellungsthätigkeit und dem gleichgültigen Gemeinzuſtand unſerer Vorſtellungen und geiſtigen Stimmung bilden" u. ſ. w. (Mikrokosmus I. 356 f.). Jedenfalls, ſagen wir hinzu, laſſen ſich die

zuletzt erwähnten Erscheinungen eben so wenig aus der materialistischen Hypothese erklären, weil sie die Wiedererinnerung überhaupt nicht zu erklären vermag.

Wir stimmen überhaupt mit den Bemerkungen Lotze's vollkommen überein, weil sie uns thatsächlich vollkommen begründet erscheinen. Aber sie lösen die obwaltende Schwierigkeit nicht ganz, wenn man, wie Lotze thut, das Bewußtseyn als eine „Fähigkeit" der Seele betrachtet und es also implicite mit der psychischen Kraft — die ja an sich auch nur Fähigkeit, Vermögen, weil in ihrer Wirksamkeit bedingt ist, — identificirt. Denn danach muß unvermeidlich angenommen werden, daß, wenn das Bewußtseyn in Folge organischer Vorgänge schwindet, damit auch die Fähigkeit der Seele schwinde, und die psychische Kraft nicht bloß hinsichtlich ihrer Aeußerung und Bethätigung, sondern auch in ihren Fähigkeiten und somit wesentlich vom Organismus abhängig sey. Ist dagegen, wie wir behaupten müssen, das Bewußtseyn wie jede einzelne Empfindung, Perception ꝛc., nur ein Product, eine Wirkung oder Aeußerung der psychischen Kraft, und zwar ein Product, das sie nicht ein- für allemal erzeugt, sondern, so lange es dauert, in continuirlicher Thätigkeit hervorbringt; und sind andrerseits alle Aeußerungen der psychischen Kraft durch mitwirkende Functionen des Organismus bedingt, so folgt von selbst, daß, wenn die zum Bewußtseyn mitwirkenden organischen Thätigkeiten wegfallen oder gestört werden, auch das Bewußtseyn schwinden und alterirt werden muß. Damit würden auch jene „halben Störungen des Gedächtnisses" ihre Erklärung finden. Denn es könnte ja sehr wohl seyn, daß die Wiedererinnerung bestimmter Erlebnisse an die Mitwirkung bestimmter Nervenpartieen gebunden und daher mit der Zerstörung oder Hemmung derselben unmöglich wäre. Wie zur Production, so könnte eine solche bestimmte Mitwirkung auch zur Reproduction gewisser Vorstellungen erforderlich seyn, ohne daß darum die psychische Kraft als solche (als Fähigkeit zu allen psychischen Aeußerungen) vom Organismus irgend abhängig zu seyn braucht. Sie bleibt vielmehr unberührt bestehen,

und weist daher mit ihrer Wirksamkeit keinen weiter ein, sobald die organische Gemmung verschwunden, die organischen Bedingungen ihrer Aeußerung wieder hergestellt sind. War daraus erklärt es sich, wie das Bewußtsein nicht blos nach Beseitigung der Störung wiederkehrt, in vorübergehender Unruhe der Form und des Inhalts wieder eintreten, sondern auch trotz der beharrlichen Wandlung des Organismus, trotz des fortwährenden Stoffwechsels, das ganze Leben hindurch in Identität mit sich selbst (als Selbstbewußtsein) sich erhalten kann, oder was dasselbe ist, wie trotz des Wechsels unserer leiblichen und geistigen Zustände, trotz Schlaf und Traum, trotz Hirnverletzungen und Geisteskrankheiten w., doch das Bewußtsein der Identität unserer Persönlichkeit möglich ist, — was nach der materialistischen Hypothese schlechthin unbegreiflich erscheint. —

Allerdings aber werden die in Rede stehenden Erscheinungen zu wirklichen Schwierigkeiten, wenn es sich um die Frage nach der persönlichen Unsterblichkeit, d. h. um die Fortdauer nicht nur der Seele als bloßer psychischer Kraft, sondern des Bewußtseins jener Identität unserer Persönlichkeit handelt. Und den langwierigen Thatsachen gegenüber sich, daß zwar die Seele und resp. ihr Seelenleben, an sich auch nach der Zerstörung des Leibes fortbestehen kann. Denn ist sie eine bestimmte, mit einer bestimmten Stufung verknüpfte Kraft, die nicht durch den Organismus erst erzeugt wird, sondern in der ersten Entstehung zerstieben mit ihm sich einigt und selbst Bedingung seines Entstehens und Bestehens ist, so kann sie auch von ihm sich ablösen und in relative Trennung fortdauern. Physiologisch unmöglichen läßt sich dies nicht leugnen; im Gegentheil, ist die Seele eine bestimmte Stufung, so muß die Physiologie ihre Fortdauer nach dem Tode selbst behaupten, so gewiß sie das Bestehen der den unmittelbaren Körper bildenden einfachen Stoffe nach der Auflösung desselben gelten lassen muß. Allein da alle Aeußerungen und Bethätigungen der physischen Kraft an die Mitwirkung des Organismus gebunden erscheinen, da für das Bewußtsein wie die einzelnen Empfindungen und Perceptionen w.

nicht leichtbildung und für sich allein, sondern nur zusammen mit den Functionen des Nervensystems erzeugt, und so die thatsächlich bestehende, bald mehr bald weniger innige und für Störung der Verwandtschaft auch bald Verwandtschaft schwindet und gestört wird; — da alle das Bewußtsein, wenn auch hinsichtlich ein Erzeugnis des Nervensystems, doch ohne dessen Mitwirkung weder existiren noch bestehenbleiben kann: so müssen wir zugeben, daß physiologisch von einer Fortdauer des Bewußtseins und Selbstbewußtseins ohne den Körper nicht die Rede sein kann. Die Naturwissenschaft ist vielmehr in ihrem Rechte, wenn sie die Unsterblichkeit in diesem Sinne, d. h. die illusorische, von aller Leiblichkeit getrennte Fortdauer der Seele mit ihren Bewußtsein und Selbstbewußtsein, entschieden leugnet. Allein eine Unsterblichkeit zu verlangen und auf dieselbe hoffen zu können und zu wollen, ist vielmehr die allein mögliche nach die allgemein angenommene Form derselben. Wünschenswerth ist sie hinsichtlich dieser von Skythianismus. Das Skythianismus behauptet nicht blos die Fortdauer der Seele nach den Tode, sondern auch die Auferstehung des Leibes, d. h. die Wiederherstellung des leiblichen Organismus aber vielmehr die Wiederverbindung der Seele mit einem neuen, ähnlichen, nur vollkommenen, die selbe näher verwandten Leibe. Nur in und durch diese Wiederverein-igung besteht nach christlichen Dogma die Heile mit ihren Bewußtsein und Selbstbewußtsein unberührt sein. Diesen christlichen Glauben widersprechen aber die dargelegten Ergebnisse der physiologischen Forschung so wenig, daß er im Gegentheil durch sie selbst gefordert erscheint.

Denn fassen wir die Resultate unserer Erörterungen kurz zusammen und gehen von dem naturwissenschaftlichen Princip-e: keine Kraft ohne Stoff, aus, so ergab sich uns zunächst: So gewiß keine Kraft ohne einen mit ihr gewissen Stoff bestehen kann, so gewiß kann keine Kraft durch eine blose zufällige, formlose, ungeordnet Verbindung von Stoffen entstehen. Auf diese Weise können vielmehr nur Kräfte zum Vorschein kommen, d. h. nur Kraftäußerungen, — wegen der Beharrung

heit aller Naturkräfte — vorher nichts als Kraft haben, können mit neu sich bildenden Stoffverbindungen entstehen, nicht aber Kräfte selbst. Denn die Kraft, die dadurch selbst neu entstände, wäre entweder eine Wirkung ohne Ursache, da das bloße Zusammentreten der Stoffe nur ein räumliches Verbeisammensein ergäbe, dann mit solchen reine Wirklichkeit oben und ebenso wenig der Stoff einer Kraft sein kann. Oder die Stoffe müßten an sich die Fähigkeit (Kraft) zur gegenseitigen Anziehung der Kraft besitzen, d. h. die Kraft existirte durch unsere Kräfte, wäre also nichts weiter als eine Benennung derselben, nicht etwas Neues, sondern nur der Beleg einer Wirklichkeit, welche wir nothwendig setzen durch die Thatsache, die es existiren soll, voraussetzt. Das ist der Grund, warum, wie wir gesehen haben, die Widersacher der Lebenskraft immer implicite, unwillkürlich und unbewußt Das, was sie bekriegen, zugleich selber behaupten und anerkennen müssen, und warum es, wie sich leicht zeigen ließe, den Gegnern einer besonderen physischen Kraft ganz ähnlich ergeht. Darum sehen wir auch nie weiter gekommen, eine besondere Lebenskraft anzunehmen, für welche kaum natürlich auch ein besonderer (imponderabler) Stoff vorauszusetzen ist; darum müssen wir auch weiter beharren, daß physiologisch ein ihrer besonderen physischen Kraft (eher — wenn man auch die Substanz für besteht hält und damit die Lebens- und die physische Kraft identificirt, — ein Unterschied physischer Kräfte bei Thieren und Pflanzen) gefordert sey. Stoff an aber eine besondere physische Kraft und resp. Lebenskraft, so folgt zunächst mit unabweichlicher Nothwendigkeit, daß, so gewiß kein Stoff, keine Kraft, kein Stoffwechsel-Uebergang, zu Nichts werden kann, so gewiß auch die Seele nach der Auflösung der leiblichen Verbindung nicht vergehen kann. Nur das Bewußtsein und Selbstbewußtsein der Seele wird im Moment seiner Auflösung schwinden. Aber so gewiß das Bewußtsein und Selbstbewußtsein durch organische Vorgänge gesinnelt gebildet, vermittelt, aufgebaut wird, so gewiß kann es thatsächlich sich, daß es nach Vernichtung der organischen Grundlage mit seiner früheren Inhalt sich wie-

der einfindet. Demnach aber muß auch angenommen werden, daß, vermöge[n] mit der Scheidung der Seele vom Leibe das Bewußtsein schwindet, auch die Wiedererwachen desselben nicht nur möglich ist, sondern nothwendig erfolgen wird, sobald die Seele mit einem gleichen oder ähnlichen Organismus wieder in organische Verbindung tritt. Wie lange, mit einem gleichen oder ähnlichen Organismus. Denn daß zur Erhaltung und Wiederherstellung des Bewußtseins das Fortbestehen des schlechthin selbigen Organismus erforderlich sey, läßt sich gegenüber den mannichfaltigen Veränderungen und dem beständigen Stoffwechsel (d. h. der beständigen Neubildung) unserer gegenwärtigen leiblichkeit nicht behaupten. Doch aber eine Wiederverleiblichung nach der Lehre unserer Offenbarung, eine Auferstehung in der Continuität der naturwissenschaftlichen Principien, nach denen die Natur überall zusammenhängt, den bestimmten Kreisen und die Möglichkeit ihrer Erweiterung und einen Kreis ihrer Wirksamkeit zu gewähren. Mithin muß die Naturwissenschaft consequenter Weise annehmen, daß die menschliche Seele nach dem Tode zwar gewisse[s] das Bewußtseyn bewahrt [ei]n mit [C]chlafen" nennt [sie]n Uebergangszustand [be]zeichnet [wo]rt Paulus), aber dasselbe zugleich seinen früheren Inhalt durch Vereinigung mit einem neuen Leibe wieder zu gewinnen beginnt, — so [ge]steht auch, daß dabei von einem früheren Inhalte ein Theil, das Einzelne, Zufällige, Unwesentliche, verloren gehe. Was auch nach naturwissenschaftlicher Wahrscheinlichkeit dieser Proceß als ein ständig sich wiederholender angesehen seyn, — die Physik vermag doch nicht zu leugnen, daß er ebensowohl in einem neuen Act, durch Eingang der Seele mit einer nicht mehr zerstörbaren Individualität, zum Abschluß kommen könne. Und wichtig vermag die Naturwissenschaft den christlichen Glauben um die Unsterblichkeit der Seele nicht nur nicht zu erschüttern, sondern muß die consequenter Weise annehmen und recht auch nicht eine Wahrheit, doch eine Wahrscheinlichkeit über denselben.

Recensionen.

Dr. Albert Peip: Jakob Böhme, der deutsche Philosoph, der Vorläufer christlicher Wissenschaft. Leipzig, Hirschfeld. 1860.

Ein interessantes und lehrreiches Buch. Interessant auch dort, wo man sich nicht damit einverstanden erklären kann, lehrreich selbst für den, auf den der Verfasser einen Zahn hat, und dem er das deutlich genug zeigt. Daß der Referent zu diesen letzteren gehört, wußte er schon längst aus kleineren Aufsätzen des Herrn Dr. Peip; aus dieser Schrift hat er gesehen, daß er dies Loos mit manchem besseren Manne theilt. Es hat ihn dies aber nicht gehindert, sehr aufmerksam den Gang zu verfolgen, den dies Schriftchen nimmt. Leicht ist dies nicht immer gewesen, denn der Styl des Verfassers ist einer, wie man ihm, seit Daub gestorben ist, kaum wieder begegnet seyn möchte. Ja, ich glaube, weder im Judas Ischarioth noch in der dogmatischen Theologie jetziger Zeit, ist der selige Mann so weit gegangen wie der Verf. vorliegender Schrift, welcher pag. 254 einen Satz so anfängt: denn so sehr dasselbe darin mit Böhme stimmt, u. s. w., dann auf der zweiten Häfte von p. 255, um den Faden nicht zu verlieren, wiederholend sagt: so sehr dies Alles u. s. w., und nun fortfahrend, nicht etwa auf p. 256, sondern erst auf p. 257 zu einem Punktum gelangt, wobei noch, weil ganz am Anfange der langen Periode ein „daß" ausgefallen ist, die grammatische Construction unmöglich wird. Und dies ist nicht nur einmal geschehn. Sätze mit, durch Gedankenstriche bezeichneten, Einschachtelungen, in denen wieder Parenthesen enthalten sind, die selbst wieder, durch anders geformte Klammern eingeschlossene, Nebensätzchen enthalten, begegnen uns sehr oft. Manchmal scheint es, als wenn der Styl um so schwülstiger wird, je mehr dem Verf. die Galle überläuft. Die lange Anmerkung pag. 235 ff. mit ihren bissigen Ausfällen gegen eine, dem Ref. unbekannte, Recension in der deutschen Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1859 No. 5 u. 6 könnte als Beweis dafür dienen. Wenn wirklich, so wäre es doppelt zu wünschen, daß

der Verf. etwas weniger bitter und verächtlich von Anderen ſpräche; er würde ſicherlich einen größeren Eindruck machen mit dem was er ſagt.

Das Buch zerfällt in eine Einleitung und drei Theile, deren erſter die Frage beantworten ſoll, ob Böhme mit Recht zu den Philoſophen zu rechnen ſey, der zweite, ob er in einem eminenteren Sinne als alle Anderen der deutſche Philoſoph genannt werden dürfe, endlich der dritte, ob er Vorläufer der chriſtlichen Wiſſenſchaft genannt werden könne. Die Daten zur Beantwortung dieſer Frage gibt die Einleitung, welche nach Angabe ſämmtlicher Schriften des Böhme, ſo wie einiger Arbeiten über ihn — (Wullen's allerdings ſchwaches Buch iſt gar nicht angeführt) — einen kurzen Lebensabriß Böhme's gibt, und dann (p. 7 – 52) ſeine Lehre darſtellt, nicht ſowol um mit ihr bekannt zu machen, wozu Hamberger Vortreffliches geleiſtet habe, als vielmehr um zuerſt ihren Grundgedanken aufzufinden. Als ſolchen bezeichnet der Verf. den dreieinigen Gott in allem Gewußten und Wißbaren, und zwar ſo, daß Böhme ausdrücklich ſeinen Dreieinigen und ſeine Dreifaltigkeit für die geoffenbarte chriſtliche erkläre, was freilich mit ſeiner Anſicht vom Böſen unvereinbar ſey. Wie durch ihren Inhalt Böhme's Lehre Theoſophie iſt, ſo durch ihre Form Myſticismus, weil die Anſchauung, die „höchſte Sinnlichkeit" das Mittel ſey, der Wahrheit theilhaft zu werden. Auch dieſe Form erkläre Böhme für die chriſtliche, ſtelle ſein Schauen zu dem der Apoſtel, aber auch hier entferne er ſich von dem chriſtlichen Standpunkt, nach welchem jede Offenbarung Gottes an das Wort gebunden ſey. Wenn aber Inhalt und Form in Böhme's Lehre nur verzerrt-chriſtlich iſt, ſo zeige ſich auch ein Gleiches hinſichtlich des Bandes beider, indem die unio mystica, vermöge der Böhme das geſuchte Ziel ſchon ergriffen zu haben meint, jeden ſyſtematiſchen Zuſammenhang zerreißt. Und doch gäbe ſein Grundgedanke, wenn er von dem oben angedeuteten unchriſtlichen Elemente gereinigt würde, den Ausgangspunkt zu einer chriſtlichen Dialektik, Phyſik und Ethik, und Elemente zu allen dreien finden ſich in Böhmes Schriften in Fülle. Seine

Metaphysik (Dialektik) liegt in der Lehre von der Dreiheit (noch nicht der Personen, sondern ihrer Möglichkeiten) in Gott, der gegenüber die göttliche Natur als der Spiegel, an dem jene drei für sich, selbstständig und persönlich werden, tritt, nachdem sie in einem langen Proceß (Kampf) zu sieben Stufen oder Naturgestalten bearbeitet worden ist. Zu diesem theogonischen Dienste, den die Natur (Weisheit) der Lehre Böhme's leistet, kommt zweitens der kosmogonische, indem nicht nur die Persönlichkeit der drei, sondern auch die Welt aus ihr wird. Daß dieser Hauptpunkt in der Böhme'schen Metaphysik nicht, wie er selbst, Baader, Hamberger u. A. behaupten, mit der christlichen Lehre übereinstimme, ist nach dem Verf. klar. Der christliche Gott bedarf zu seiner Dreipersönlichkeit durchaus keines aliud, sondern lediglich eines alter ego. (Wie aber, wenn jene Natur nichts Andres wäre als die alteritas, um mit den Scholastikern, das Für-sich-seyn, um mit Hegel, die Selbstheit, um mit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch zu reden?) — Vermöge jener sieben Naturgestalten wird nun der Uebergang gemacht zu der Naturphilosophie Böhme's, die ihn in größter Abhängigkeit von Paracelsus zeigt, und eben darum des unrein Phantastischen nur zu viel. Anders sey dies mit der Ethik, die Böhme's lauteres frommes Gemüth verhältnißmäßig rein gehalten hat, ja wo das Bedürfniß nach einem Erlöser rückwirkend Manches verbessert, was Böhme's Grundanschauung vom Bösen verdorben hatte. Freilich oft so, daß an die Stelle des philosophus teutonicus der fromme deutsche Bürger tritt. Sein ganzes Philosophiren ruht, trotz aller Mängel, auf einer christlich-ethischen Grundlage.

Mit diesen Resultaten bereichert geht der Verf. nun dazu über, im ersten Theile (p. 55 — 151) den Philosophen einer Kritik zu unterwerfen, d. h. die Frage zu beantworten, ob Böhme überhaupt Philosoph genannt werden kann. Um hier nicht in die Streitigkeiten über den Begriff und die Aufgabe der Philosophie hinein zu gerathen, wird zur Beantwortung ein historisch-comparativer Weg eingeschlagen. Es werden nämlich Solche herausgegriffen, die alle Welt Philosophen, ja große Philosophen

nennt, aus dem Alterthum Plato und Aristoteles, aus der Neuzeit Carteſius und Spinoza und nun zugeſehn, ob wohl Böhme neben dieſen als Philoſoph genannt werden darf. Die Vergleichung Böhme's und Plato's führt zu dem Reſultat, daß Plato's (wie Böhme's) Grundgedanke Gott (nach dem Verf. mit dem Guten zuſammenfallend) ſey, ferner daß Plato die Gottheit nicht als abſtracte, beſtimmungsloſe Einheit gefaßt habe, weiter, daß er im Intereſſe der Gottes- Ideen- und Welterklärung ein Princip angenommen habe, welches völlig mit Böhme's ewiger Natur zuſammenfalle, die dieſer eben ſo weder klein noch groß genannt habe, wie Plato jenes Princip μέγα καὶ μικρὸν; von dem Plato ſage, es ſey nur durch unächten Schluß erkennbar, während Böhme ſeine ewige Natur auf ungründliche Weiſe am Vernünftigen Theil nehmen laſſe. Dieſe, der freien Selbſtthätigkeit der Gottheit entgegenkommende Naturnothwendigkeit, die freilich auch der Grund des Böſen iſt, iſt die mütterliche Miturſache der Welt, dieſes Ebenbildes Gottes, eine Lehre, die, bis auf die Ausdrücke Mutter u. ſ. w., ganz ſo bei Böhme ſich wiederfindet. Aber auch in der Form des Philoſophirens muß, mit Rückſicht auf das intuitive Element bei Plato, und auf die durchweg ethiſche Grundlage in dem Sokratiſch-Platoniſchen Philoſophiren, eine Mannigfaltigkeit von Berührungspunkten anerkannt werden, obgleich hier Plato, indem er das Ziel zu erarbeiten ſucht, welches Böhme oft im Fluge erreicht wähnt, eine weiter entwickelte Reflexion und zugleich mehre wahre Demuth zeigt, was dem helleniſchen Philoſophen einen Vorzug vor dem Teutonicus gibt. — Zu einem ähnlichen Reſultate führt die Vergleichung Böhme's mit Ariſtoteles. Auch bei dieſem iſt Gott das Thema, Ziel und treibende Motiv der ganzen Metaphyſik, auch bei dieſem nicht das öde Abſtractum des Deismus; denn indem er die Materie nicht als das Nichtſeyende, ſondern als Nochnichtſeyendes faßt, iſt dem Stoff, als dem Allvermögen, ein Streben zur Form beigelegt, Gott aber bewegt denſelben nicht bloß (wie es Manchen ſcheint) als das Ziel, dem ſie nachſtrebt, ſondern weil er deſſelben bedarf, um ſich an ihm

zu reflectiren und, ihn wissend, seiner selbst bewußt zu werden. Das heißt: wir haben auch hier die ewige Natur, welche der Spiegel für Gott und der Stoff der wirklichen Welt ist, wie bei Böhme, und ganz mit dieser bringt auch Aristoteles durch seine Art, die στέρησις, die ihm zugleich das κακοποιόν ist, mit der Materie zu identificiren, das Böse in eine bedenkliche Nähe zu Gott. Zu dieser Verwandtschaft des Inhalts tritt dann ferner die durchweg ethische Gründung und Richtung des Aristotelischen Philosophirens, so wie, daß das intuitive Element darin, nicht nur bei dem Erfassen der letzten nicht weiter zu beweisenden Axiome und Principien, sondern auch sonst nachweisbar ist, so daß also auch hinsichtlich der Form des Philosophirens Böhme und Aristoteles nicht Antipoden sind. Uebrigens dient des Aristoteles Erkenntnißtheorie zur Bestätigung, daß oben seine Gotteslehre richtig aufgefaßt wurde. Was Aristoteles selbst als die größte aller Schwierigkeiten bezeichnet: daß nur das Allgemeine Gegenstand des Wissens und nur das Einzelne wirklich ist, findet seine Lösung nur in demjenigen Einzelwesen, das zugleich schlechthin allgemein ist, in Gott; dieser aber, um wirklich allgemein zu seyn, bedarf eines Alls von Wirkungsstoff, und die Absonderung davon macht ihn zu einem wirklichen Einzelwesen. Wie Plato, so ist auch Aristoteles dem Böhme überlegen in jener Treue und Entsagung, welche das gewissenhafte Forschen dem Schweben in einer unio mystica vorzieht. — Böhme und Cartesius ist die Ueberschrift zu einer neuen Untersuchung, welche der Verf. mit der Bemerkung einleitet, daß Böhme, der mit Plato und Aristoteles verglichen etwa in einen Rang mit Heraklit oder Anaximander zu stellen sey, und mit mittelalterlichen Philosophen verglichen einen noch höheren einnehmen werde, jetzt, da er weder ein alter noch ein mittelalterlicher gewesen, mit dem Maaßstabe der Neuzeit, und also zuerst an Cartesius, dem anerkannten Vater der neuzeitlichen Philosophie zu messen sey. (Warum, wenn Cartesius dies ist, Böhme nicht zu den mittelalterlichen Philosophen gehört, ist nicht abzusehn). Die Parallele fällt sehr zum Nachtheil des Cartesius aus. Er soll nur anstreben, was

Böhme geleiſtet hat, eine Ahndung jener „ewigen Natur" Böhme's findet der Verf. (freilich nur mit Hülfe einer falſchen Ueberſetzung) in einem Briefe des Carteſius. Eben ſo preiſe zwar Carteſius das Schauen, aber er ſchaue nicht ſelbſt, wie Böhme, kurz er fordere Böhme, indem ihm mangele, was Böhme hat. (Die an Ungerechtigkeit ſtreifende Härte, mit der Carteſius beurtheilt wird, hat ihren Grund oder zieht wenigſtens Nahrung aus dem Antikatholicismus des Verf. Wenn derſelbe es billig fand, daß die Chriſtlichkeit Böhme's nach ſeinem Verhältniß zu der damaligen „reinen Lehre" gemeſſen werde, warum verhöhnt er den Carteſius, daß er ſich „ſeiner Kirche, der feſten Burg der Vorurtheile" unterordnet? Er geht hier ſo weit, daß ganz daſſelbe, was früher an Böhme getadelt wurde, ein Sich-hinwegſetzen über Moſes, dem Carteſius als Muſter vorgehalten wird). — Böhme und Spinoza ſchließt ſich dem vorigen Abſchnitt ſo an, daß gezeigt wird, wie Spinoza nur mit Carteſianiſchen Andeutungen Ernſt gemacht habe, wenn er Gott als alleinige Subſtanz faßte. Die Grundbegriffe des Spinoza werden zuerſt erörtert, als Summa dieſer Entwicklung aber ausgeſprochen, daß die Lehre von der Subſtanz, den Attributen und Modis, überhaupt die beiden erſten Bücher der Ethik, nicht verdienten, daß ihr Verfaſſer ein Philoſoph erſten Ranges genannt werde. Wohl aber das Folgende, wo er, im völligen Gegenſatz zu dem Früheren, um das Entſtehen der Seelenknechtſchaft darzuſtellen, zuerſt darauf aus iſt, dem Endlichen von ſeiner bisherigen Schein-Exiſtenz zur Realität zu verhelfen, ohne die es nicht ſuchen kann in ſeinem Seyn zu beharren. Zugleich damit, daß das Endliche Realität bekommen, ſoll auch der kaum vorſtellbare Parallelismus der Denk- und Ausdehnungsmodi durchbrochen werden, Spinoza ſoll kein Bedenken tragen, dem Geiſt das Uebergewicht über den Körper einzuräumen, ſoll ihn die melior pars nostri nennen u. ſ. w. Wie Schade, daß von dem Allen Nichts bei Spinoza ſteht! Nicht von der mens ſagt er, was der Verf. ihn ſagen läßt, ſondern von der intelligentia, welche als der Complex der adäquaten Ideen die melior pars

des Geistes ist, die über die Affecte, d. h. die inordinirten Neigungen des Geistes die Herrschaft führen soll. Wo der Geist, so weit geht, daß er den Spinoza lehren will, die Inordinirtheit, die ein Theil der Liebe ist, mit der Gott sich selbst liebt, sey ein ganz Affect generirter Gehorsamkeit, schlägt ihm selbst sein Gewissen und sein eigener Geist an den „Spinoza lehrt" klagt er hinzu: „oder bauet es an." Die Andeutungen, daß Spinoza, wenn er Alles gewußt haben, was bisher Alles über jenen Affect geschrieben? Hervorrufe auch zu einer der Böhmischen verwandten Theologie gekommen wäre, läßt der Verf. in einer Weise haften, die sich zur Leichtfertigkeit annähert. Was die Form des Böhmischen betrifft, so wird auf die Stelle hingewiesen, mit der Spinoza die Zweifler umgeht, freilich ohne sich zu verbinden zu wollen. Als Summa der Vergleichung mit jenen Philosophen wird ausgesprochen, daß Böhme sich neben ihnen nicht zu schämen habe, und unter den Philosophen der Neuzeit leicht um ein Beträchtliches höher stehen möchte, als im Allerthum ein Mann der Anagogien gestanden hatten.

Der deutsche Philosoph ist die Ueberschrift des zweiten Capitels (p. 132—216), worin ganz gewiß die Frage nach den nationalen Charakter eines philosophischen Systems besprochen, und dann die Frage, worin unsere nationale Selbständigkeit, die Eigenart des deutschen Wesens besteht, damit beantwortet wird, daß sie der deutschen That, der Reformation, und der Kraft hervorgegangen ist, die in Böhme wirkte, der zwar nicht so wahrhaft deutsch wie Luther, sondern neutestlich-deutsch sey. Dabei könnte er noch immer der deutschen unter den Philosophen seyn, und um dies zu entscheiden, wird er der Reihe nach mit den bedeutendsten Philosophen Deutschlands verglichen. Wie Böhme und Leibnitz zusammengestellt werden, weiß Ref. sehr schönlich abgefreigt, weil er behauptet hat, daß, wo der Weltgeist sich verwirklichte, eine besondere Macht, die ihn verwirklicht, unendlich und kaum bei Leibnitz der Gottesbegriff völlig sey. Es ist nicht ganz einfach gehandelt, wenn der Verf. unmittelbar anzuführen, daß meine Behauptung kaum anfsuhrt,

daß Leibnitz ſelbſt die Verwirklichung des Weltzwecks als einen metaphyſiſchen Mechanismus bezeichnet, der ſo vor ſich gehen müßte, wenn es auch außer den Monaden gar nichts — (das heißt doch wohl: auch keinen Gott) — gäbe. Wenn derſelbe aber Leibnitz und Ariſtoteles über mich lächeln läßt, weil ich einen ſolchen ſich verwirklichenden Zweck ohne zweckſetzenden Gott ſtatuire, ſo möchte ich ihn daran erinnern, daß er ſelbſt p. 195 ein ganz gleiches Lächeln provocirt, indem er daſelbſt „aus dem allgemeinen Prieſterthum das beſondere ſich beſtimmen läßt", wogegen ja der Papſt mit ſeinen eignen Worten ihn ſchlagen könnte, indem er ſagte, eben darum bedürfe es Eines, durch welchen jenes Sichbeſtimmen zu Stande komme, ganz abgeſehn davon, daß der „Zwittergott", den er Leibnitz vindicirt, dieſen vielleicht auch nicht ernſthaft gelaſſen hätte. Doch laſſen wir hier, ob ich Recht habe, wenn ich, wie der Verf. bei Herbart, ſo bei jedem atomiſtiſchen, d. h. individualiſtiſchen Syſteme behaupte, conſequenter Weiſe müſſe es als Antipantheismus beim Atheismus anlangen, während der Suprapantheismus beide beſiegt, und ſehen, welches Reſultat die Vergleichung Böhme's mit Leibnitz gibt. Es lautet ſo: „daß trotz des großen Vorſprungs, den Leibnitz durch umfaſſende Gelehrſamkeit, durch unvergleichliche Vielſeitigkeit der Bildung überhaupt und inſonderheit durch den Anſchluß an Ariſtoteles hatte, der Inhalt ſeiner Philoſophie die gedankliche Tiefe Böhme's vermiſſen läßt, geſchweige denn, daß ihm eine Klärung ſolcher Tiefe durch das ſchriftgemäße Chriſtenthum, zu welchem er ſich bekannt, gelungen wäre." Aehnlich wird hinſichtlich der Form der Philoſophie geurtheilt. Das Uebergreifen der Intuition über die Demonſtration gebe Leibnitz auf, indem er das Wiſſen von Gott zu einem demonſtrativen mache. In ihm ſey das Myſtiſche da, das Ethiſche, Chriſtliche, Deutſche ſo gut, wo nicht beſſer als in Böhme, allein es ruhe, ſchlummere, wirke nicht. Nicht Heuchelei ſey der Grund davon, ſondern ſein Vielwiſſen, ſo wie ſeine ausländiſchen Verbindungen. Unter der Ueberſchrift Böhme und die anderen deutſchen Philoſophen wird er nach einander mit Kant, deſſen „in-

mittlerer Verhandt" und „tobtenlein Bild" eine Annäherung der Philosophie endlich, der in Uebrigen, was bei Böhme gottheitlich-absonderlich sey, sachverständiger habe, mit Schelling, der in einzelnen Stellen seiner früheren Schriften von „Mackey" Absicht sich mit Böhme mit einige Nenne, der aber gerade in seiner pantheistischen Mystik spekulativen Periode weit tiefere Böhme zurückbleibe, mit dem frühern Schelling, der schon lange, ehe Böhme Einfluß auf ihn gewonnen, auf dem Wege zu ihm sey, indem seine Indifferenz und Differenzirung bei Weitem mehr an Böhme's Ungrund und Schöpfungsidee erinnere als an Spinoza, und bei dem ihr ethische Grundlage der Philosophie, jemand sagt: spekulativ Böhme. Dogmatischerik dagegen schreibt sey, der aber darin von Böhme abweiche, daß er ein einige Natur in den ursprünglichen Prozeß hineinbeziehe, wodurch die Welt ganz selbst Gottes werde, nur drei er seinen habe. Endlich soll bei Schelling die „mittlerschöne" Stellung des Gleichberechtigt, das gerade so lastlegen nicht zu seinem Recht kommen. Hegel, mit dem Böhme kaum weiter verglichen weist, soll und bei Schelling frei wuchs und wuchere, klassisch aufgegangen haben, und nicht wegen der zwei Sprachen, in denen Religion und Philosophie verschiedene Inhalt haben, Gott Böhm übersichtet. (Ob wäre endlich an der Zeit, daß die bekannte Phrase Hegel's, die gerade so richtig ist wie die, daß das Wasser und die Wasserstoff verschiedene Inhalt haben, und die Hegel eigentlich nach seinen Grundsätzen über Form und Inhalt am Wenigsten hätte brauchen sollen, zu den Todten gelegt würde). Schleiermacher, dessen antimystischer Richtung ihn zum Pantheismus in der Theologie, in der Christologie zur Hypothesirung eines Menschen bringt, ist dem Werk. ein Wagnißchen für alle, die Glauben und Spekulation zu trennen verstehen; doch seine frische Lebenskräftigkeit, die das Kindest, die Gott von dem Fremdig zu ergreifen, steht er, den man so oft mit Recht mystischen hat, diesem viel ferner als Böhme. Von Herbart will gelegt, besteht hier kaum einen Berührungspunkt mit Böhme dar, sey aber ein schreiendes Beispiel, daß eine Philosophie, die nicht von Gott ausgehe, unmöglich zu Gott gelangen

klarer. Der Meinung, das Religion vom Dogmatismus, Führe nicht mehr dahin. Der Inhalt Schelling zeigt, namentlich darin, daß er den Begriff, den er früher in den gleichlautenden Formen Theologie hatte, jetzt bestimmten gegensätzlichen, aber auch fest, die Kirche nicht mehr, sondern weniger, vermindert besser er sich zur Offenbarungsphilosophie erhob. Darin aber, das Schöne Gut vor dem Weltgericht, Schelling dagegen durch bestehen zur nehmen einzelnen Gesichtspunkt werden läßt, weder noch darin, das Schöne vermindert das Christenthum, Schelling über daffelbe philosophiren, sich auch der seiner Schelling unter Bibme. Hellenismus über christlich philosophiren wenigen Sachkenntniß, daß das Christenthum sich nicht auf Grund der Mythologie, sondern die Mythologie nur auf Grund des Christenthums begreift.

Der Artikel (S. 317—320) ist sehr unterhalt, ob und in welchen Bahne der Vorsänger christlicher Wissenschaft sey. Hier wird zuerst das Resultat der bisherigen Untersuchungen in einigen Sätzen zusammengefaßt, und dann im Gegensatz zu denen, welche Schone nicht als Philosophen gelten lassen wollen, weil das dämonische Denken bei ihm zu sehr gegen das innnitive zurücktritt, mit Bezug auf Kestnerdes sich urgirt, daß wenn in Philosophie Principienlosen sey, gerade die Intuition, die vielen Größe, das Genialer, das reflexfreund Merkwürdige das Secundäre sey. Die Religiosität Schones haben ihm Grund darin, daß er oft solche schaut, daß das das Böse ist viel, dagegen die vermindrote Schelling das Christenthum nicht genug gut, daß das er nicht wie Luther Reformator, sondern nur der bekannteste Vorreformator der christlichen Wissenschaft sey. Wie viele selbst gestalten sey werde, darüber will der Verf. abgleich die Aufgabe des Buches eigentlich hier geteilt ist, und einige Winke geben, indem er zugleich auf seine früheren Schriften verweist, die, weil sie „Produkte einer sich allmählig entwickelnden, hoffentlich reifenden Denkweise sind, namentlich darum sich über gar nicht fortschlichtige Form wollen" und die daher der Verf. gar nicht berücksichtigen darf, da er sie nicht alle kennt. Der Hauptzweck ist der vorliegenden ist, die christliche Lehre

schafft nur die Ist, in die Allem, aber auch nichtlich in Allem nur Christum weiß, und nun durch Christum, der ja nicht nur die Wahrheit ist, sondern auch der Weg. Die Philosophie, die nicht durch Philosophie seyn soll, sondern den ganzen Menschen in Anspruch nimmt und also Religion ist, wird durch Christum, der die Wahrheit dem eingetreten ist, daß, der und zur Weisheit geworden ist, und muß jetzt zur Christosophie werden (eigentlich müßte der Verf. wohl sagen zur Philochristie), und sich durch das religiöse Wissen Gottes in Christo vermitteln. Das mittlerische Wissen des Mittlers ist die exactiss seine von uns für alles Wissen, das betrachtet wie das transcendente, der Mittler ist der Quell eben so sehr der wissenschaftlichen Begreifung als der Bekennerkraft. Eben darum darf auch nach dem Verfasser vor einer Trennung von Philosophie und Theologie nicht die Rede seyn, wie ein vorreiflicher Theil der Philosophie in dem gleichbetrauert mit irreligiöser Lehre

Obgleich die obige angeführten Sätze dem Verf. ein neuer Beleg dafür gewesen sind, daß der Verf. unter Christenthum nur eine christliche Religion oder Glauben versteht, daß er ferner verzagt, daß die Aufgabe, die er sich stellt (es ist die Aufgabe der speculativen Theologie), zu unternehmen, ob die Wissenschaft christlich ist, gar nicht der andern (religionsphilosophischen) wirdig: bedürfe: zu sehen, ob das Christliche wahrheit ist, obgleich der Verf. bereits Verwahrung eine Menge von Mißverständnissen und unnützen Erörterungen zur Folge hat, — so sind doch diese eben zu Gute zu halten, als wenn durch Mißdeutung und Beschränkung das Gelungene selbst Schwierigkeiten machen wird. Dies aber geschieht, wenn mit Recht (der auf einem andern Standpunkt steht als der Verf.) *si verā bonae fiduciae*, das zum Hauptsatz, Schluß, Christen genannt werden, wenn unter Christus nicht der Idius Deus, sondern Deus Idius verstanden wird, wenn darauf hingewiesen wird, daß Viele Christo ihre Entschuldigung machen, die es nicht wissen u. s. w., wo der Verf. ganz vergißt, daß er immer den Christus sorgfaltig sucht habe, und daß das Prädicat der Christlichkeit nun dem höchst

nur auf die beschränkt wurde, welche wissen, daß sie Christo Alles danken. Zwar zu größerer Befangenheit, aber doch auch zu größerer Bestimmtheit, kehrt der Verf. zurück, wenn er die (von Allen zugestandene) Behauptung, daß man aus innerem Drange und um des Gewissens willen philosophiren solle, weil sich (zuletzt) zeigt, daß im Gewissen Gott spricht, als gleichbedeutend mit der ansieht, man solle mit Gott, ja mit dem Gottesbegriff anfangen. Der Verf., welcher so gut den Böhme zu tadeln wußte, daß derselbe, anstatt das Ziel zu erarbeiten, in der unio mystica sogleich am Ende seyn will, hätte sich selbst dies vorzuhalten. Und, wie es wohl manchmal zu geschehen pflegt, daß man gegen die Fehler am Strengsten ist, die man selbst hat, so möchte die wegwerfende Art, mit der der Verf. öfter von dem reflectirenden dianoëtischen Denken spricht, vielleicht daraus hervorgehen, daß er ein Gefühl davon hat, daß ihn selber die Reflexion nie losläßt. Vor lauter Fragen nach dem, wodurch das Wissen vermittelt sey? kommt es bei ihm zu keinem Wissen, und daß man bloß belehrt werden kann, nachdem man weiß wer der Lehrer ist, das steht ihm so fest, daß die Jünger, die nach Emmaus wandern und denen über die Person dessen, der ihr Herz entzündet, erst nachträglich ein Licht aufgeht, ihm gegenüber einen schweren Stand haben werden. Hätte der Verf. nicht so oft ausgesprochen, daß ihm, was Ref. schreibt, „widerwärtig" ist, so würde Letzterer ihn auf sein Schriftchen über Schelling und dessen negative Philosophie verweisen, wo über den Kleophas-Weg der Wissenschaft ausführlicher gehandelt wird.

Dr. **Erdmann.**

Kritische Noten eines Rechtsgelehrten zu der Schrift: „Die theologisirende Rechts- und Staats-Lehre ꝛc. von Christfried Albert Thilo." Leipzig, 1861.

Angeborne, unveräußerliche Menschenrechte giebt es nicht, so wenig wie es angeborne Ideen giebt. Es giebt auch keine absoluten, absolut gültigen Urtheile, welche als ursprüngliche

Wortbestimmungen für das Gute und Schöne so wie die Gesetzgebung von beiden durch einen theoretisch nicht vermittelten Machtspruch von Gott und Tadel, Gefallen und Mißfallen unmittelbar über alle unmittelbar hervorrufen. Die Schönen und Guten ging der hebräische Geist zu Grunde, insofern das Schöne das sittlich Gute nicht sich besonnen sollte (gegl. Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, 3. verbesserte Ausgabe, Königsberg, 1834. Leitfaden). Dieser Widerstreit, Kapitel (§. 78.) (§. 80.). An dem Untergange zu entgehen, hat der Geist das Gute und Wahre zu begreifen und als Zusammengehörige oder gegensätzliche Begriffe zusammenzufassen. Die Gesetz, als wissenschaftliche Wissenschaft, welche die Formen und Normen des sittlichen Guten behandelt, ist nicht Voraussetzung der Aesthetik. Sonst hat es irgend einen Sinn, wenn Jemand sagt, einer Musik sei Beredsamkeit, gehen. Die einzelnen und ästhetischen Urtheile aber sind so wenig unmittelbar, daß sie vielmehr die ganze Kette der Vermittelungen zu durchlaufen haben, welche das Denken und Wollen an den Ursprung unseres Geschlechts zurückführen und von einer Stufe in dessen naturbildliche Bildung geraubten. Der Sprachgebrauch jener Urtheile mag zu Manchem ihrer Unentbehrlichkeit verleiten haben. Ohne logische Vermittelung ist ein Urtheil und auch blos praktische Ware ohne theoretischen Unterhalt. Wissbegierigkeit aber Worte sind oft sie, scheinbar ergänzen, in der That durch eine lange Reihe von Ableitungen und dem reichen Lebensstrome der Menschheit gewonnenen Urtheilen des sittlichen Lebens und ganz Willenserscheinungen einer geübten Menschheit. Der Ursprung menschlicher Bildung ist aber ohne Theologie und Erforschung religiöser Wahrheit überall nicht zu begreifen. Auf theologischer Grundlage steht der Stoff, auch unbewußt, und auch auf theologischer Grundlage stehen, wenn sie überhaupt stehen will. Eben so ist die Rechts- und Staatsrechtsphilosophie insbesondere, wenn sie stehen und lebensfähig bleiben soll. Nicht als ob die Theologie wiederum die Herrin der Philosophie und diese deren dienende Magd sein oder werden sollte; sondern die von der Philosophie getrennten und besonders

ten logischen Gesetze, welche dem menschlichen Geiste als immanente Normen zur Findung aller Wahrheit dienen, werden über richtige Grundlegung für die Theologie, somit für die Religion selbst zu wachen und zu richten haben. Wenn Stahl und die vor ihm und um ihn eine Rechtsphilosophie auf Glaubenslehren bauten, welche Wahres mit Falschem mischten, so ist aus der abstoßenden Wirkung des Befundes falscher Grundlegung auf alle Denkenden die Abwendung von einer solchen Philosophie zwar erklärlich und von selbst folgend, damit aber das Verlassen und Aufgeben aller theologischen, somit religiösen Grundlage nicht gerechtfertigt. Am wenigsten dürfte das Zurückspringen auf das System eines namhaften Denkers — Herbart — und die Hoffnung, sich in selbigem vor dem immer näher heranrückenden Ruine aller geltenden Sitten und Rechte bergen zu können, sich vor dem Richterstuhle der dem Logos stammverwandten Logik rechtfertigen lassen. Wir hegen kaum eine größere Achtung vor irgend einem der hervorragenderen Denker der jüngst und längst vergangenen Zeit, als vor dem ernsten Arbeiter im Weinberge der Wahrheitserforschung, Herbart, und anerkennen in Thilo einen Schüler und Nachfolger, welcher mit mehr als gewöhnlichem Geschick die Weisungen der Fußstapfen des Meisters zu erkennen, die Spuren seines eigenthümlichen Ganges auch auf dem unwegsamsten Gebiete der Philosophie zu verfolgen und in seiner Richtung weiter zu den Zielpunkten seines Denkens hinzudringen weiß. Es hat deshalb auch in der Kürze keine Arbeit so stark zu angestrengterem Denken uns angeregt als die seinige und wir glauben uns nicht zu irren, wenn wir die gleiche Wirkung überall, bei allen, welche sich in gleichen Kreisen des Denkens bewegen, voraussetzen. Aber eben deswegen, weil hier auf die heiße harte Arbeit der Läuterung unserer Begriffe ausgegangen wird und wir nicht anders sehen, als daß auch die jetzt zu exacterem Verfahren sich hinneigende Philosophie mit stärkerem Selbstvertrauen auftritt, als sich gebührt in dem uns noch umfangenden Irrsale unserer divergirenden Begriffe und Weltanschauungen, müssen wir ihr zureden und entgegenreden

nach beiden Verneinen, Wissen und Gewissen. Der Schüler ist, auch in der Gebrauchsform Schule, nicht über dem Meister.

Ist Jedermann und, laß die berühmten Gesetze unsers Geistes sich widerraten den Denkschemen der Vergangenheit gefallen, sey es dem Systeme Franz v. Baader's, welcher durch alle natürliche Beschauung des Magen hindurch nichts sahe, bis wir eine ursprüngliche Natur, eine Willenssubstanz, eingeschlagen, nach dem Centrum des Lebens zur peripherischen Oberfläche vortretend wurden, sey es dem Systeme Arthur Schopenhauer's, welcher durch seine getreue Weise den Willen als unser Grundwesen, die Sinnlichkeit, richtig erkannt, sey es endlich dem Systeme Herbart's, welches allerdings eine ästhetischen Grundlage besitzt, und eine verwirklicht durch die urbereinzelte Organisation unserer Gefühle gegeben, unmittelbar richtige conformmäßige Gemüthsform, eine ungeschickte Eigenthümlichkeit oder individuelle Lösung, vom Genuss des absoluten Idealismus, wobei verbessert es doch schwimmen wollte, hingerissen zu werden in Gefahr steht. Seine praktischen Ideen, welche eine Unmittelbarkeit der Beziehung und Gestaltung für sich beanspruchen, haltigen unmittelbaren bewiesenen Realismus, von den Sachen verwirft. Denn was ist der absolute Idealismus anders als das unmittelbare Lehren oder Schließen von Sichselbstbestimmen der Idee, der sich selbst erkennenden Gestalt und Principe aller Existenzen? Ein Bild — sagt Thile — wird dem Willen vorgehalten, — und es soll sich die wirkende Wissenschaft bewähren seyn will, muß darauf ankommen, ob jenes Bild ein Handeln sey oder ein unthätig existirendes? Die Wissenschaft darf, wenn sie genau die Art unterscheiden und nicht in Gefahr je mehr und den Augen verlieren will, die Realität jenes Bildes nicht als gleichgültig neben gestellt seyn lassen: es hängt von der richtigen Bildung des Begriffs jenes Bildes, welches ein Urbild seyn soll, die ganze Frage der Normalität oder Abnormität unserer bisherigen Bildung ab. Der Sprachung- und Formbegriff, wie der Kategorien, ist von einer ganzen architectonischen Philosophie besser, als bisher geschehen, zu bearbeiten. Deutsch

würden wir sagen: der Begriff des Urwesens und Urbildes. Dieses ist das Absolute. Und nur nach gehöriger Richtigstellung dieses Begriffs des Absoluten wird sich beurtheilen lassen, ob und wie dergleichen „absolute Urtheile", wie sie die Herbart'sche Philosophie auf dem Gebiete der Aesthetik und Ethik statuirt, möglich sind. Es dürfte sich, nach einem genaueren Eingehen in das Innere des Stufenbaus unseres Geistes, ergeben, daß solche angeblich unmittelbar gefallende Ideen und gefällte absolute Urtheile bloße Gedankendinge oder Phantasieen sind, denen kein Reales entsprechend gegenübersteht. Ein bloß Ideales aber giebt es nicht. Dem wahrhaft Idealen kommt Realität zu, es ist zugleich ein Reales. Das Absolute ist, seinem Begriffe und seiner Offenbarung zufolge, die Substanz selbst und Form selbst. Dieses Urbild erzeugt, in die Gemüther der Menschen als zu seiner Aufnahme geschaffener organischer Formen einfließend, die Bilder des Denkens — Ideen — und regt die Willenstriebe an. Beide, die Denkbilder und Willenstriebe, gestalten und verhalten sich der Ordnung gemäß, wenn der Mensch sich dem Lebenslichte und der Lebenswärme des Absoluten, welches das Leben in sich ist, nicht verschließt oder, was dasselbe ist, wenn er den oberen Grad seines Gemüths dem Einflusse des geistigen Lebens aufschließt. Umgekehrt, wenn er sich abschließt gegen jenen Einfluß, wenn er namentlich seine Person als absoluten Selbstzweck setzt oder sich absolute, absolut gültige Urtheile und ursprüngliche, ihm unmittelbar aus sich und in sich entstehende Ideen oder Musterbegriffe beilegt, welche den Willen zu regeln haben, so verkehrt er die Ordnung und spielt die Rolle des revolutionären souveränen Herrn auf Erden, mag er noch so beredt von der Vertiefung der Ethik und Rechtsidee reden, auch sich ausdrücklich gegen das revolutionäre Princip — nach moderner Sitte — erklären und anstemmen oder mit Stahl der Rechtsphilosophie eine kirchliche Grundlage geben. Die Rechtsidee selbst, in der Ethik — wie Thilo richtig ausführt — wurzelnd, entstammt, eben wie die Ideen des Guten, Wahren und Schönen, ursprünglich nicht dem Menschengeiste, sondern dem

Absoluten. Die Philosophie hat daher die Religion, welche jetzt von ihr richtig als Thatsache aufgefaßt zu werden anfängt, näher in's Auge zu fassen und ihre Wahrheit an Hand der logischen Gesetze zu eruiren, damit Licht falle auf den Vorgang, wie die menschlichen endlichen Ideen aus dem unendlichen Absoluten hervorgehen. Es mag zwar scheinen, als wenn der Mensch aus sich denkt, selbstständige ursprüngliche Ideen aus sich und in sich erzeugt und Willenstriebe aus sich selbst hervortreibt. Allein dieser Schein muß gegeben seyn der Freiheit der Bewegung des Denkens und Willens wegen. Wäre er nicht gegeben, so wäre das rationale und freithätige Wesen des Menschen aufgehoben. Der Gebildete hat aber die Phänomene des Lebens nicht wie sie bloß scheinen aufzunehmen, sondern zu erkennen, wie sie nach ihrem Causalnexus wirklich sind. Die religiöse Grundlage des Denkens überhaupt, auch des philosophischen, mag weit entrückt und nicht leicht erkennbar scheinen, wenn man auf den Ursprung des Philosophirens, das griechische Denken, zurückgeht und es verfolgt bis zu unseren Tagen, unbeirrt durch die theologischen Einmischungen des Mittelalters in die Philosophie. Der erste Denker erscheint uns als ein Selbstdenker, ohne beeinflußt zu erscheinen von religiösen Elementen. Und so erscheinen auch die letzten. Die Denker der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart streben gerade ein möglichst voraussetzungsloses, in und durch sich selbst begründetes Denken und dogmenloses Wissen an, geflissentlich ein Schöpfen der Erkenntniß aus göttlicher Offenbarung verneinend. Allein die Genesis des menschlichen Denkens und weiter der Ursprung menschlicher Gesittung oder das Aufkommen eines uneigennützigen Triebes in Mitten des Begierdelebens ist nur aus Offenbarung und dem über alle einigermaßen civilisirte Volksstämme sich erstreckenden Wellengange ihrer Einwirkungen zu begreifen, das Denken als erste Wirkung des Lebens, das ist des Absoluten, das sittliche Wollen als erzeugt von dessen erziehender Einwirkung durch Mittheilung der geistigen Liebe. Oder sagen wir lieber mit Fichte dem Alten: die ersten Menschen erzog der absolute Geist. —

Thilo ſieht ſehr richtig ein, daß zur Wirkſamkeit der Rechtsidee, welche ein abſolutes Mißfallen am Streit erzeugen ſoll und den Streit abſolut ausſchließt, der begierdefreie Zuſtand erfordert wird, der Zuſtand der Unpartheilichkeit und unbefangener Anſchauung. Der Partheiſtandpunkt im Streit verdunkelt mehr oder weniger ſtets das lautere reinſittliche Bewußtſeyn. Beugen ſich nun zwar auch die im Streitverhältniß zu einander ſtehenden Partheien unter die Macht der obwaltenden entſcheidenden Rechtsnormen, ſo iſt doch damit für die Förderung eines wahrhaft ſittlichen Verhaltens derſelben wenig oder gar nichts gewonnen. Der Rechtsſtreit erregt einen Gährungsprozeß in den Gemüthern, welcher faſt ſchlimmer iſt als der phyſiſche Kampf und Krieg. Die Vertiefung der ſittlichen und rechtlichen Ideen ohne theologiſche Grundlage wird uns nun aber niemals in ein nur leidliches Rechtsſtreitverhältniß verſetzen: es wird ſchwerlich je eine Volkserziehung zu ſo ſittlichem Ernſte geben, daß die Rechtsſtreitpartheien in der That und Wahrheit den alten Grundſatz: „der Perſon Freund, der Sache Feind“ jemals wirklich in's Leben rufen dürften, ohne die Kraft zu einer ſolchen, ihnen an ſich überlegenen ſittlichen Leiſtung aus der Religion durch Baſirung der Rechtsidee auf die erkannte religiöſe Wahrheit und deren Anforderungen geſchöpft zu haben. Thilo ſollte nur einmal im Rechtsſtreitgebiete längere Zeit leben und weben, um aus dem Leben die durch und durch corrupte Moral alles, ſelbſt des gebildeten Volkes kennen zu lernen. Nicht genug, daß man im Rechtsſtreit die nackte niedere Rechtsidee, welche losgetrennt iſt von den höheren Lebensideen der Gerechtigkeit, beſtens formaliſtiſch und buchſtabenmäßig auf ein oft kaltes erſtarrtes Rechtsgeſetz fußend, verficht und dadurch an den Tag legt, daß, wie der Glaube und die Liebe, ſo auch das Recht beſchaffen iſt und gemäß dem Zuſtande jener geltend gemacht und gehandhabt wird — wir meinen den durch das Kirchendogma bewirkten Stand der Scheidung des Glaubens von der thätigen Liebe; — man ſteinigt ſich auch gegenſeitig, in und außer den Acten, mit einer Moral und moraliſchen Beurtheilung, welche wenigſtens einen

Besitzes zum Vorrecht der Bevorzugung leitet, daß man Recht und den Besitz des Rechts verwechselt, daß man, statt, wenn einmal die Parteien sich gegenseitig restlich zerfleischt und in den Staub der Unsittlichkeit zu treten und allen Rückhalt benagt sind, — Der sittliche Wille soll — nach Titel — sich den Besitz des Sittengesetzes lebendig um seinen Inhaltes willen unterwerfen, nicht aber auf einen bloßen mechanischen Besitz oder auf allmächtigen Willen hingetrieben sich bügen. Der Begriff der Mündigkeit, welchen der der Ordnung zur Seite steht, wird von Titel verkannt. Alle Rückwirkslosenmenschheit des Herrn im Himmel und auf Erden wird lediglich im Wege der Ordnung. Wer sich in die Ordnung. Sein Wille wird vorliegen gemäß der Ordnung. Das im Besitz aufgestellte Sittengesetz ist ein Gesetz der Ordnung und heilig, unverletzlich, weil es von der göttlichen Ordnung gesetzt ist. Die Gebote werden schon im alten Bunde als der Inhalt der „Rechte Jehovas" bezeichnet. „Halter — spricht Jehovah — meine Rechte und Sitten." Es wird bedauert, daß das Leben in ihnen sei. „Die Personen des Herrn bietet sich als das Leben dar. Der Wille aber, was daßelbe, die Liebe ist das Leben. Den Menschen wird der allerhöchste Wille als das oberste Gut vorgehalten und gefolgt, daß er über die Person des Herrn sich weiter orientiren, wenn er die Lebens- aber Sittenlehre thue. Die Bedingung nach früherer Ansicht ist nun das Leben der Rechtheit kommen. Gerechtigkeit hatte auch der innerste Kern des Sittengesetzes unserer Betrachtung unmittelbar gefunden und in seiner Tiefsittlichkeit einbrachten. Nicht nicht mit Willen vorgelten ließen, Unrecht Unrechtsgut nicht durch Unrecht erwidern, Gewalt nicht mit Gewalt vertreiben, wohnen unmöglich das Böse mit Gutem überwinden, und nach den Verschiedenen des Sittengesetzes in seinem tiefsten geistigen Sinne mehr ist, liegt der heutigen Anschauung und Willensbildung fern, so daß nicht die Liebe Verhaltung eines Gebotes, sog ob auch das Unrechte leiden, den Verstand zu erhellen und zum unmittelbaren Besitzt zu gelangen, wenigen noch den Willen zur Folge zu bewegen vermöchte durch Erhebung desselben

ben aus der Niederung der Natur auf die Höhenſtufe des Geiſtes. Sokrates mit ſeiner bis in den Tod feſtgehaltenen Unterordnung unter das Geſetz und den Richterſpruch, ſelbſt wenn jenes hart und dieſer ungerecht, ſtand und ſtarb wie ein vereinſamter Weiſer auf ſeiner einſamen Höhe mitten unter den Unweiſen. Seine ethiſche Forderung: Unrecht nicht mit Unrecht zu vergelten, iſt ſicherlich nicht aus einer Idee, welche ihm unmittelbar gefallen hatte, abzuleiten, vielmehr iſt ſeine ganze Ethik, wenn wir einen Blick auf ſeine urſprüngliche Natürlichkeit werfen, nur als das Product einer durch lange andauernde Emendation des Verſtandes und zugleich des Willens gelungenen Selbſtberichtigung und Selbſtüberwindung zu begreifen. Ein unwillkührlicher Geſchmack am Guten und Schönen ſtellt ſich erſt ein nach langer Läuterung des Verſtandes und Willens von den Schlacken der herrſchenden Irrthümer und Unſitten. Eine „beſſere Pſychologie" — ſagt Herbart ſelbſt — wird auch eine „beſſere Aeſthetik" bringen. So lange noch die Denker ſo, wie ſie bis auf den heutigen Tag thun, ſich anfeinden und anfallen, kann weder ächte Aeſthetik noch Ethik aufkommen und in's Leben kommen. „Streit ſoll nicht ſeyn!" iſt — heißt es — eine Forderung, welche als Ausfluß der ſittlichen Idee ſich geltend macht. Ihr ſoll ein unmittelbarer, unwillkührlicher Beifall zukommen. Man ſcheint dabei nur an den Streit um die Güter der Erde zu denken und verfällt, ehe man es ſich verſteht, in den noch häßlicheren Partheiſtreit um die Güter des Geiſtes, die geiſtigen Intereſſen. Wann wird man müde werden, ſich um das Banner eines einzelnen Denkers als des Einzigen zu ſchaaren, deſſen Fußſtapfen nachzugehen ſey, und alle andern zu Boden zu werfen? Wir ſind an die Perſon jenes bekannten und doch unbekannten Einzigen gewieſen und können ſeine perſönliche Führung nicht durch die Weiſungen einer Idee erſetzen.

Das Herbart'ſche Syſtem der praktiſchen Ideen wird uns nicht befriedigen können, ſo lange dieſe Philoſophie den Willen nicht als eine Seelenkraft kennt, überhaupt keine Seelen- oder

Gesetzeserkenntniß als unterscheidenden Organe des Gesetzes zu handhaben weiß. Absoluter Verstand ohne theoretischen Vorsatzung wie logischen Beweis anzuerkennen und stützen zu wollen wäre Herbart unmöglich gewesen, wenn er sich um die Erwerbung der gemeinern Kenntniß geistiger Vermögen bemühte hätte. Für Herbart ist der Wille seine besondere Seelenkraft und schon deshalb ist sein System, so geeignet auch immer zum Mangeln der Theorien Kontrolle, weil es gemeinschaftlicher und minder bedeutsam mit theologischer Terminologie als manches andere ist, doch nicht im Stande, und über den beengenden Kantischen Gesichtspunkt hinüberzugehen. Ebensowenig vermag die Schopenhauer'sche Philosophie, so sie gleich den Willen richtig als das Wesentlichen des Menschen erkennt, und von der Plattform der natürlichen Vernunft auf die Zinne des religiös sittlichen Gesetzes hinaufgehen, und es Schopenhauer nicht gelang, die Beziehung sittlich Gesetz zu erkennen. An diese Person aber knüpft sich die Güte, die Verbindung mit ihr begründet ein auf Gegenseitigkeit beruhendes Wandeln mit ihr. Die in dieser Verbindung sittlichen Güte besteht eben darin, daß zwei Willen in Liebe einstimmig werden, sich gegenseitig annehmen und in Freiheit binden. Der menschliche Wille entzieht sich dem göttlichen, nach der Ordnung, unter, choulirend weil es das Wohlwollen der Liebe sich, sich unterzuordnen durch Hingabe alles Irrigen an die liebende und geliebte Persönlichkeit, als wohl dieses die göttliche gute und heilige Willensbestimmung ist, die sogar auch erste, letzte Quelle der Liebe oder Neigungsbeziehung eines Willens auf einen andern Willen.

Das Sittengesetz ist nicht bedhalb heilig, unverletzlich, weil d Wille einer vollkommlich irgendwo Allmacht ist, sondern weil es auch dem Willen der Ordnung und Güte, welche diese allmächtige absolutwirke Allmacht beseelige, verwerfliche. Soll sich daher unser sittlicher Wille auf das Sittengesetz, als dem Inhalte nach an sich gut, gründen, so gründet er sich eben auf den absolutheiligen, absoluten in sich oder an sich guten Willen, dem Grundwesen der Person Gottes. Hier verbindet sich unser Wille

sicht von der Grundlegung des Sittlichen mit der Thilo's. Nur daß dieser, nach Herbart, unsere Grundlage eine mystische nennen möchte, während wir sie als den Aufschluß oder das Ende des Mystischen bezeichnen dürfen. Der Begriff des Heiligen wenigstens ist sicherlich ein anderer und höherer als der, welchen Thilo auf das gesammte jetzt bestehende Recht anwendet. Dieses ist nur ein transitorisches und wird mit den Gewalten, welche es als interimistische Ordnung aufrecht zu halten haben, vorübergehen. Denn alles Gesetz ist nur dadurch Gesetz, daß ein Wille es setzt. Ist nun schon das vom menschlichen Willen Gesetzte, nach Thilo, heilig, wie vielmehr das Gesetz des göttlichen Willens! Oder hat Gott keinen Willen und kein Gebot seines Willens aufgestellt? Woher dann die Imperativform des Gesetzes? Woher das „Du sollst", ohne welches kein Gesetz Gesetz ist? Die sittliche Idee hat sicherlich nicht ihrem Inhalte diese Form gegeben; sie rührt von einem imperatorischen Willen, von einer gebietenden Person her. Das Gebot ist Wille einer Person, welche der Person gebietet. Nur die willkührlich denkende oder dichtende Phantasie schreibt der Idee die inwohnende Macht des Imperativs zu und stellt sich damit auf den Boden des Idealismus, es mag sich dieses idealistische System immerhin auch System des Realismus nennen. Das von ihm aufgestellte Bild einer in sich selbst begründeten Sittlichkeit ist ein Marmorbild, vielleicht nach dem Leben gemeißelt, selbst aber ohne Leben, weil ohne belebenden Willen. Es ist ein Scheinbild des Lebens, der Reflex des bereits unter den Horizont unserer Anschauung herabgesunkenen Sonnenbildes der Liebe.

Der Grundfehler des Herbart'schen Systems in Bildung des Begriffs der Aesthetik und in Fundirung dieser Disciplin liegt in der unbegründeten Annahme: „das Schöne und Häßliche, insbesondere das Löbliche und Schändliche, besitzt eine ursprüngliche Evidenz, vermöge deren es klar ist, ohne gelernt und bewiesen zu werden." Der Streit wird aufgefaßt als ein unter die Kategorie des Häßlichen fallendes, somit absolut

möglichstens Verhältniß existirender Willen. Streit soll nicht sein! Als ob unendlich, unsichtig, Streit wäre. Thiele verwechselte, ungeschickt absolut gültige Rechtsnorm und „intelligenten, effectiven“ Beherrschern mit einander kreuzender Willen soll den Sinn der Rechtsidee bilden. Warum soll kein Streit sein? Weil er an sich häßlich ist oder unästhetisch. Was bezug den Streit war und vermeiß ich und der Krieg der leidlichen, thatsächlichen Willensverschiedenheit? Das Recht, das positive Recht. Also Recht ist positiv. Und dieses ist weiterum entweder ein thatsächlich bestehend, mit Absicht auf Erhaltung einer Rechtsordnung erschienen, oder ein unabhängiges Postulat des Rechtsbewußtseins — sagt Thiele — muß in den Dunkel einbringen, welches die i. g. historische Rechtsschule mit ihrer Behauptung, daß das Recht aus dem Rechtsbewußtsein entstehe, unbestritten läßt; und mag Thiele, wie er eben mit jener unabhängigen Entstehung des Rechts sich verhalte, und welche ihm Geltung komme, wenn sie nämlich andere den tatsächlichen Anfangspunkt des Rechts erkennen will. Strahl aber — sagt Thiele weiter — bleibt vor diesen beiden Punkte stehen, wenn er der zu erschaffenden Rechtsordnung einen Wollen einen Theil eben dieser Ordnung als schon vorhanden voraussetzt.

Ob Frage sich, ob Thiele mit dem absoluten absolutistischen Machtstreiche: Streit soll nicht sein! als einem vermeintlich vorhandenen Gegenstand Einheit des Willkürlichen und Gebietenden, des Dunkels aufgestellt und den Anfangspunkt alles Rechts, insbesondere des unabhängig entstandenen, gemacht habe? Wir glauben nicht. Die Frage nach der ursprünglichen Entstehung aller Staatsgewalten, nach dem geschichtlich gegebenen Recht der ersten Dynastien oder Grundstaaten auf Erden geht tiefer und greift weiter zurück, weit über den Horizont drei-fünftiger Menschen. Jene Frage fällt zusammen mit der Frage nach dem Ursprunge bestimmter menschlichen gemeinen Weisen, welche wir mit dem Worte „Civilisation“ bezeichnen. Es fragt sich noch den Entstehungsgründe der uns historisch bekannten Civilisationen. Und weiter, immer weiter und tiefer geht die Frage. Wie der

greifen wir die menschliche Bildung, die Anfänge der Intelligenz und Läuterung des natürlichen selbstsüchtigen Willens, die Uranfänge der Pflanzung eines uneigennützigen Willenstriebes? Diese Fragen sind ohne tieferes Eingehen auf die Uranfänge der Religion, auf die erste oder älteste Kirche, die Urkirche des menschlichen Geschlechts, ihre Wandelungen und Zustandswechsel, nicht gründlich zu lösen. Der Einwand: davon wissen wir historisch nichts! verfängt nicht. Wir fragen, ob Offenbarung gegeben sey und was Offenbarung sey, ob wir aus Offenbarung schöpfen können, um jene Fragen gründlich zu lösen? Damit betreten wir wieder den Boden der Theologie und gewinnen theologische Grundlage für alles Recht.

Stahl legt einen falschen theologischen Grund. Thilo entzieht dem Rechte jeden theologischen Boden und giebt ihm eine rein ästhetische oder sittliche Grundlage, insofern — nach Herbart — das Schöne im weitesten Sinne auch das Gute, mithin auch das Sittliche unter sich begreifen soll.

Nur eine Sittlichkeit, die sich auf Religion gründen will, ist einer Vertiefung oder tieferen Begründung fähig. Eine Ethik, die sich auf sich selbst stellt, wird dasselbe Schicksal haben müssen, welches die alte, sich auf sich selbst stellende Moral erfuhr. Da sie nicht auf eigenen Füßen stehen und gehen konnte, fiel sie. Der Zusammenhang der Wissenschaft fordert die Verbindung der Sittenlehre mit der Religionslehre. Ihre Abtrennung von der Religion ist eine Abschneidung ihres Lebensfadens. Der Geist geht ihr aus durch jene Lossagung. Soll Geist in ihr walten, so muß sie sich anschließen an die höchste Persönlichkeit: denn der Geist ist nicht ohne Person. Er geht allemal aus der Person aus oder er ist ein Geist der Persönlichkeit. Der substanzielle Grund aber der Persönlichkeit ist der Wille. Dieser ist ein absolut heiliger oder sittlich vollkommener, wenn er der Wille der höchsten Person, Gottes, ist. Insoweit sich der Wille des irdischen oder weltlich gegebenen Gesetzes jenem obersten Willen, dem Gebote Gottes, anschließt, insoweit ist auch er heilig. Widerspricht er diesem, so mag er bei den Menschen

und den Machthabern unter ihnen ebenfalls heilig heißen, unverletzlich, weil eine Ehrfurcht zu seiner gewaltgebietenden Durchführung heilig ist, religiöse Scheue heilig ist oder heilig sein soll. Das Heilige ist das Wahrhafte, das göttliche Wahre. Thile ist zwar geneigt, eine Skala der Rechtsverletzungen anzuerkennen und es stark über diese Heiligkeit allerdings in gewissen Fällen und Zuständen des Rechts, wo es nämlich dem Sittengefühle widerspricht, auf Null kommen, und wiederum Heiligkeit dicke Heiligkeit, wo es seinen sittlichen Beifall sich anmaßt oder mit seinen Forderungen zusammenfällt. Allein wir vermissen eine klar, scharf und genau gegen Immanuelkantianismus zwischen dem Heiligen, welches Rechtsrecht und das Gebiet zu der Heiligkeit hat, und dem, welches nicht. Die religiös-sittlichen Ideen, welche Thile als ein sittliche, praktische Ideen auf die weitere Ausgestaltung des Rechts, wie es gebildet, einerlei ob es will, haben wir weiter ans gehörn Theil des Rechtsgebiets noch nicht ergriffen, geschweige denn durchdrungen. Es herrscht zum Beispiel im Schuldprozesse noch eine ellige Rechtsidee, das Kaltherz der Operation im Interesse von an peinlichen Strafhandlungsprozesse hat noch ohne Rechtshandlung auf die Erforterungen der religiös-sittlichen Ideen auf das Haupt des Schuldigen wieder; die Idee wird über traditi; das Verbrechen liegt, wo es noch Setzung hat, in den irgen Zügen; die Setzung des sittwidrigen Verbrechens in Übereinstimmung mit peinlichen Rechtsfolgen liegt noch so sehr im Argen und Unklaren, daß man in jenen und Rechtsfolgen und Bezeichnung am Ende des langen sittlichen Verfahrens zu bleiben, bei der Verurtheilung und Verwahrung der gelernten Regeln seiner bunten Kunstlehren Anregungen, zu mündlichen Vorgetanen, weise gleich im Zustimmt den Rock der Gerechtigkeit zu verbreiten brohen, großen zu müssen glaubte, um der tödtlichen langen Weile der Rechtsverhandlungen zu entrinnen, dadurch aber auch der langsamen und sichern Ausgebung in die galoppierende Rechtsgleichstellung hätzte; in diesen, den peinlichen Sachen, den gar an der Heiligkeit rechtsgleicher Richter und ihrer reinen Gerechtigkeitsidee verzweifelnd, das Urtheil über seinen

und Tod, den Spruch über Schuldig oder Nichtschuldig in die Hand der Laien legte — Symptome, welche auf innere Corruption des Rechtslebens und der Rechtswissenschaft sattsam hindeuten; der in den Theorieen des Staatsrechts herrschenden Begriffsverwirrungen noch zu geschweigen. —

„Alles Recht ist positiv", behauptet Thilo und stellt uns eine immer weiter und tiefer gehende Codification alles geltenden Rechts in Aussicht. Uns erfreut diese Aussicht nicht. Uns wird damit der Blick eröffnet auf eine sich in's Immense erweiternde dürre Wüste von Gesetzen und Acten, eine Haideflur, deren Ende wir schon jetzt selbst auf den beschleunigten Schienenwegen unserer Justiz nicht mehr erreichen. Thilo vergißt, daß die „aequitas", die „naturalis ratio" sich längst als letzte Rechtsquelle, als ultima ratio juris et jurisconsultorum, geltend machte. Dieser Quell, noch stark vermoost und durch unlautere Einflüsse getrübt, wird reiner fließen und stärker hervorbrechen in der Zukunft unserer Rechte. Sein Codex ist der Logos und dessen tiefere Erschließung. Thilo's Rechtsperspective ist, bei aller Ernüchterung des Denkens, eine schwärmerische, dichterisch gebildete Fernsicht auf eine nicht real werdende zukünftige Rechtswelt. Denn eine Ideenbildung, wie sie Thilo will, der der lebendige Bildner fehlt, ist nichts besser als die, jetzt so verfolgte Selbstbewegung und Selbstentwickelung der Idee, der dialektische Prozeß. Ihr wird daher auch der Prozeß eben so, wie dieser gemacht werden müssen. Es ist dieselbe Idololatrie, welcher wir hier wie dort begegnen. Die Philosophie, wenn auch entkleidet des feuerfarbenen Gewandes eines Schelling, ist darum nicht schon aus dem Stadium der Romantik oder des willkührlichen, poetischen Denkens herausgetreten. Es giebt auch eine nüchtern scheinende Trunkenheit. Auf verrauchte Phantasieen folgen ernst angestrichene, anscheinend nüchterne Bildungen. In dieser scheinbaren Nüchternheit weist das Herbart'sche System der Philosophie Enthaltsamkeit von den göttlichen Dingen an. Und doch ist die Logik für die Läuterung der religiösen Wahrheit nicht zu entbehren, und insofern wenigstens die Philoso-

phie unsterblich, berufen, sich auch mit den göttlichen Dingen zu befassen. Hat die Philosophie es wesentlich mit dem Denken als solchem oder mit dem Denken über das Denken als inneren Vorgang zu thun, so stellen sich ihr auch die göttlichen Dinge insofern zur Beurtheilung, als sie Gegenstände des Denkens sind und dieselben Gesetze des Denkprozesses auf sie Anwendung finden, welche alles Denken zu ordnen und zu regeln haben — die Grundgesetze des Denkens oder die logischen Gesetze. — Freilich hat die Logik eine höhere Stufe zu ersteigen, als die in der jüngst und längst vergangenen Zeit von ihr betretene. Sie hat die Handthierung mit hohlen Denkformen aufzugeben und sich in Anwendung ihrer Gesetze auf die höchsten und tiefsten, die obersten und niedersten Gegenstände des Seyns und Daseyns zu versuchen. Uebung macht sie zur Meisterin der Wissenschaften. Durch Uebung ihrer Gesetze, der Schutz- und Trutzwaffen aller Wissenschaft, wird die Logik eine wahrhaft angewandte und eine solche wird es endlich geben müssen. Ihre Kategorieenlehre hat sich zu versuchen oder die Probe zu machen an großen und größten, wie an kleinen und kleinsten Denkexempeln. Der Begriff des Glaubens ist daher ebensowohl logisch, unter Anwendung der logischen Gesetze auf ihn, festzustellen als der Begriff des Wissens. Es giebt eine Glaubenswissenschaft, welche nach denselben Gesetzen des Denkens zu verfahren hat, nach denen auch der Astronom und Mathematiker, der Physiker und Chemiker und jeder Denkende verfahren muß, wenn er sich nicht als bloßer materiell-empirisch zu Werke gehender, lediglich experimentirender Rohdenker geistig festfahren will. — Es hat uns zwar nie an den Gesetzen des Denkens gefehlt, wohl aber an ihrer Anwendung auf unser Oberstes, unser Haupt, unser freies Höchstes, daher wir denn auf den Füßen zuletzt nicht mehr stehen und gehen konnten, vom Denkschwindel ergriffen zu Fall kamen und endlich weder das, was zu den Häuptern, noch das, was zu den Füßen, recht wahrnahmen. Noch heute stellt ein Rechtsspruch den andern auf den Kopf und es hängt vom sogenannten blinden Zufalle oder Glücksfalle ab, ob der eine oder

andere der Rechtsſtreiter definitiv und rechtskräftig auf den Kopf geſtellt wird oder auf die Füße zu ſtehen kommt. Wenn der oberſte und höchſte Begriff „das Seyn und Daſeyn in ſich" = das Leben, welches Perſon iſt, die abſolute Perſon, nicht klar und deutlich iſt, concret faßbar und individuell ſchaubar, wenn er bloß abſtract, metaphyſiſch gebildet wird, ſo fällt von ihm als dem Begriff des Unendlichen aus, wie von einem in der Luft ſchwebenden dunkeln Gebilde, kein Licht auf die ihm untergeordneten, abgeſtuften niedergehenden Begriffe der Sphären des Endlichen, mithin auch nicht auf den Begriff der Subſtanz und Form überhaupt, insbeſondere der Subſtanz und Form des Rechts. Die Thiloſche Rechtsidee übt wenigſtens auf dem nur leidenſchaftlicher erregten Meer der heutigen Gemüther keine friedenſchaffende Macht aus und vermag auf dem ſtehenden Sumpfe der vorwaltenden rein materiellen Intereſſen keinen Wellenſchlag hervorzubringen.

Thilo fordert eine Intelligenz und Freiheit von Begierde oder Leidenſchaftsloſigkeit zur Bildung eines unmittelbaren beifälligen oder mißfälligen, äſthetiſchen Urtheils. Aber damit erhebt ſich ſogleich die Frage nach der Competenz oder Berechtigung, über das Vorhandenſeyn oder Nichtvorhandenſeyn desjenigen Grades der Intelligenz zu urtheilen, welcher gegeben ſeyn muß, um den Beifall oder das Mißfallen zu begründen. Nicht jede Intelligenz darf ſich zu Gericht ſetzen über den erforderlichen Grad der Verſtandesbildung. Es fehlt uns eben noch eine abſolut gültige inappellable Richterinſtanz. Der Ausſpruch ſelbſt, in ſeinem Inhalte, wird man ſagen, richtet ſich ſelbſt und ſeinen Gegenſtand, nach deſſen innerer innewohnender Wahrheit er ſich richtet und ihn richtet: der Ausſpruch ſelbſt ſpricht für ſich und ſeine Richtigkeit nach den für das äſthetiſche und ethiſche Urtheil gegebenen objectiven Normen. Wir finden aber, daß das ſittliche und Schönheitsgefühl nicht überall daſſelbe iſt und zwar deshalb nicht, weil das Licht des Verſtandes, welches das Gefühl zu Gedanken entfaltet und ausbildet, und die lautere Wärme des Willens, welche zur Durchführung einer ſittli-

chen Idee durch das Leben und zur Läuterung des Sinnes für das wahre Schöne erfordert wird, nicht überall in gleichem Grade wirken. Es bedurfte einer hohen Stufe der Intelligenz, um einen Sokrates einsehen zu lassen, daß es rechtlich und sittlich sey, auch einem harten, ungerechten Richterspruche sich zu beugen und sich demselben, auch wenn die günstigste Gelegenheit dazu gegeben, nicht zu entziehen, das Gegentheil aber unrechtlich und unsittlich. Kaum einer erreichte unter den Griechen, ihrer gefeierten Bildung ungeachtet, diesen Höhengrad des Verständnisses der sittlichen Idee. Die unter uns erneuerte und, wie geglaubt wird, erhöhete und vertiefte hellenische Bildung scheint es in der Schicht der Gebildeten bis zu diesem Grade der Einsicht ebenfalls noch lange nicht gebracht zu haben: denn die Unsitte, sich der Haft durch die Flucht, dem Urtheil durch Sprengung der Eisengitter des Gefängnisses zu entziehen, überhaupt der Gewalt mit Gewalt zu widerstehen, blüht als giftiger Pilz oben auf dem Lebensbaume der neueren Bildung, überzieht und durchzieht als Schwamm die Wohnungen des Geistes und wird, wie alles, was als Schmarotz sich ansetzt, durch bloße Ideenmächte, die sich allein auf ihren abstracten oder concreten Gehalt und Inhalt stützen, nicht radical ausgerottet werden. Denn die sittliche Willensmacht in den Gebildeten heutigen Tages ist noch nicht eben groß. Wir zweifeln selbst daran, daß ihr Verständniß reif ist für die Auffassung des philosophischen Stoffes in der Form, wie ihn die Zeitschrift für exacte Philosophie giebt und den Gebildeten zugänglich zu machen hofft. Gleichwohl kann der Dank dafür nicht groß genug seyn, daß einer der selbstdenkenden, selbstständigen Nachfolger des verewigten und der Verewigung allein schon durch den tiefen Ernst seiner Sitte und Denkzucht so würdigen Herbart alle gebildete, gelehrte Welt, besonders die rechtsgelehrte darauf hingeführt hat, es müsse in die Rechtsidee auch die Idee der Humanität, des Wohlwollens, der Liebe, aufgenommen werden, wenn jene zu der Stufe ihrer sittlichen Vollendung aufsteigen solle. Es darf nie fehlen an Stimmen von Predigern in der Wüste.

Wismar. **Düberg.**

Die phyſiologiſche Pſychologie in England.

The Senses and the Intellect. By Alexander Bain, A. M. London, J. W. Parker, 1855 (XXXI u. 614 S.).

The Emotions and the Will. By Alexander Bain, A. M., Examiner of Logic and Moral Philosophy in the University of London. London, J. W. Parker, 1859 (XXVIII u. 649 S.).

Die beiden Werke gehören ſo eng zuſammen, daß ſie im Grunde nur Ein Ganzes bilden, dem ein deutſcher Philoſoph den Titel: Anthropologie und Pſychologie, gegeben haben würde, — Anthropologie nach dem ältern philoſophiſchen Sprachgebrauche in dem Sinne gefaßt, in welchem darunter eine Beſchreibung und Betrachtung des menſchlichen Weſens überhaupt und insbeſondre der menſchlichen Leiblichkeit in ihren Beziehungen zu den pſychiſchen Functionen verſtanden wird. Dieß anthropologiſche Element macht ſich ſo breit, daß es in dem erſtgenannten Werke beinah die Hälfte des ganzen Raumes einnimmt und auch im zweiten wiederum überall berückſichtigt, zu bedeutender Ausdehnung anſchwillt. Der Verf. giebt nicht nur eine genaue Beſchreibung des Nervenſyſtems in ſeinen peripheriſchen und centralen Theilen, namentlich des Gehirns und ſeiner Gliederung, und ſchickt dieſelbe als Einleitung dem Ganzen voran, ſondern er eröffnet auch den erſten Haupttheil ſeiner Darſtellung, der von der Bewegung, den Sinnen und dem Inſtinct handelt, mit einer Beſchreibung des Muskelſyſtems im Allgemeinen, und ergänzt dieſelbe bei jedem einzelnen Sinne durch eine beſondre Darlegung der anatomiſchen Structur des Organs und ihrer phyſiologiſchen Bedeutung. Mr. Bain gehört offenbar zu derjenigen Klaſſe Engliſcher Pſychologen, von denen Dr. J. D. Morell (in der Vorrede zu ſeiner Ueberſetzung von J. H. Fichte's „Seelenfrage") ſagt, daß „ſie alle Seelenerſcheinungen als abhängig von phyſiſchen Bedingungen anſehen und die Frage, ob es ein ſelbſtſtändiges Seelenweſen gebe, als eine völlig werthloſe (futile) und transſcendentale Unterſuchung bei Seite ſetzen" (Morell nennt den Verf. auch ausdrücklich als einen der ausgezeichnetſten Vertreter dieſer Anſicht). Ueberall geht ſein Haupt-

bestreben dahin, den Ursprung und die Bedingtheit der psychischen Phänomene von den organischen Functionen nachzuweisen oder doch die Beziehungen zwischen beiden und ihr gegenseitiges Verhalten zu einander darzulegen. In diesem Punkte ist seine Darstellung überall von rühmenswerther Genauigkeit und Sorgfalt, und zeugt von einem gründlichen Studium der Anatomie und Physiologie und der verwandten naturwissenschaftlichen Disciplinen. Von einer eignen Thätigkeit der Seele, von psychischen Actionen im engern Sinne ist dagegen wenig oder gar nicht die Rede.

Auch bei uns macht sich gegenwärtig diese Richtung vielfach geltend. Ihre Vertreter nennen sich selbst die „physiologische" Schule der Psychologie und meinen an der physiologischen Basis, auf die sie sich stellen, ein neues Fundament und Princip zur Lösung der psychologischen Probleme gefunden zu haben. Die Richtung hat insofern ihre Berechtigung, als *im Allgemeinen* eine Abhängigkeit der psychischen Erscheinungen von den Organen und Functionen des Leibes physiologisch wie psychologisch feststeht und längst allgemein anerkannt ist. Es handelt sich nur darum, *wie weit* diese Abhängigkeit sich erstreckt, ob es eine Abhängigkeit der *Kraft* und des *Daseyns* oder nur eine Abhängigkeit der *Thätigkeit* und ihrer *Aeußerungen* ist. Das ist das alte Grund- und Hauptproblem der Psychologie, und es fragt sich gegenwärtig nur, ob dasselbe vom rein physiologischen Standpunkt, d. h. nach dem gegenwärtigen Stande der physiologischen Forschung und ihrer Ergebnisse entschieden werden kann. Wir sind daher weit entfernt, unserm Verfasser aus seiner physiologischen Tendenz einen Vorwurf zu machen. Im Gegentheil, wir würden es ihm von ganzem Herzen danken, wenn es ihm gelungen wäre, das innere Band und wechselseitige Verhältniß zwischen Leib und Seele, zwischen physischer Thätigkeit und psychischen Erfolgen, zwischen den organischen Functionen und den Phänomenen des Bewußtseyns, näher festzustellen, und das tiefe, physiologische wie psychologische Dunkel, das über diesem Gebiete leider noch immer ruht, einigermaßen

aufzuklären. Allein abgeſehen davon, daß in dieſer Beziehung ſein Werk nur eine geringe, mit den aufgewandten Mitteln in keinem Verhältniß ſtehende Ausbeute gewährt, ſo ſcheint uns ein großer Theil des phyſiologiſchen und namentlich des anatomiſchen Apparats, den der Verf. vorführt, ſchon darum überflüſſig, weil ſich gar nicht nachweiſen läßt, in welcher Beziehung die anatomiſche Structur des Organs zu den durch daſſelbe vermittelten pſychiſchen Erſcheinungen ſteht. Was hilft uns z. B. die ſubtilſte anatomiſche Kenntniß des Ohrs, wenn wir nicht wiſſen noch auch nur zu errathen im Stande ſind, was die einzelnen Theile und deren Form und Zuſammenſtellung zur Erzeugung der Sinnesempfindung, die wir Hören nennen, beitragen? Was hilft uns die exacteſte Darlegung des Muskelſyſtems, wenn wir nicht wiſſen, wie und wodurch die Zuſammenziehung und Streckung des Muskels erfolgt, wie die motoriſchen Nerven dieſe Bewegung bewirken, und wie wiederum der Wille oder eine Wahrnehmung, eine Vorſtellung, Einfluß auf die motoriſchen Nerven üben und ſie in Thätigkeit ſetzen kann? Außerdem ſind innerhalb der Phyſiologie ſelbſt noch ſo viele und gerade die wichtigſten Fragen unbeantwortet und bis jetzt unbeantwortlich, daß ſie dem Pſychologen nur wenige feſte Anhaltpunkte gewährt. Es iſt z. B. noch keineswegs ausgemacht, daß, wie der Verf. annimmt, „die Vitalität nicht ſowohl eine beſondre Kraft ſey, als vielmehr eine eigenthümliche Zuſammenſtellung der Kräfte der unorganiſchen Materie behufs der Erhaltung einer lebendigen (organiſchen) Structur", — es ſteht noch keineswegs feſt, ob nicht eine beſondre Lebenskraft anzunehmen ſey. Und wenn es auch richtig ſeyn mag, daß es kein „sensorium commune", keinen „Sitz der Seele" im ältern Sinne des Worts giebt, d. h. keinen beſtimmten Ort, an welchen die Seele gebunden wäre und in welchem die mannichfaltigen Sinneseindrücke ſich anſammelten und aufbewahrt würden, ſo iſt mit dieſer bloß negativen Einſicht wenig oder nichts gewonnen. Es fragt ſich, ob eine poſitiv beſſere, befriedigendere Erkenntniß den leeren Platz des alten Irrthums einnimmt. Und in dieſer Beziehung ſcheint es

uns keineswegs zu genügen, wenn der Verf. an die Stelle jener „rohen Vorstellung" die conception of current action, d. h. von hin- und herfließenden Nervenströmen setzen will. Denn diese Ströme müssen doch irgend ein Centrum haben, zu welchem sie hin- und von welchem sie ausfließen, und dieses Centrum ist nach der Ansicht fast aller und der ausgezeichnetsten Physiologen das große Gehirn. Ohne diese Annahme lassen sich weder die physiologischen noch die psychologischen Erscheinungen erklären. Eben damit aber ist wenn auch kein eigentlicher „Sitz" der Seele, so doch ein Centrum der Seelen- und der Nerventhätigkeit gegeben, in welchem die organischen und psychischen Functionen sich gleichsam begegnen, auf einander ein- und resp. zusammenwirken, und die Mannichfaltigkeit der psychischen Phänomene hervorrufen. —

Der Verf. eröffnet seine Abhandlung über die Sinne und den Intellect mit einigen Definitionen, die der bezeichneten Tendenz entsprechen und seinen Standpunkt bestimmter charakterisiren. Er findet es nothwendig zu erklären, was er unter Seele verstehe. Aber anstatt uns zu sagen, was die Seele ihrem Wesen nach sey, zählt er zunächst die Ausdrücke der Englischen Sprache (Feeling, Thought, Memory, Reason etc.) auf für die „Thätigkeiten und Erscheinungen", welche die Seele „constituiren", und bezeichnet sodann bestimmter die „Attribute oder Fähigkeiten (capacities), welche die Seele nach seiner Ansicht „besitze." An dieser Wendung glaubt er, wie es scheint, ein Mittel gefunden zu haben, um sich der Erörterung der psychologischen Haupt- und Grundfrage zu entziehen, ob die Seele ein Wesen für sich, eine besondre Kraft und Substanz sey, oder ob die psychischen Phänomene nur als Erfolge organischer Functionen, etwa des Gehirns oder des gesammten Nervensystems, anzusehen sind, und somit von einer Verschiedenheit des Leibes und der Seele nicht die Rede seyn könne? In beiden Werken wenigstens läßt er sich nirgend auf diese Frage ein. Er bemerkt nur zu Anfang des zweiten Werks, daß „die Eigenschaft, die wir Gefühl oder Bewußtseyn nennen und die den Menschen und

Thieren angehöre, verſchieden ſey von jeder ſ. g. materiellen Qualität", und bezeichnet ſie als „eine letzte, nicht weiter reducirbare Kundgebung (manifestation), die Baſis des großen Ueberbaus (superstructure), den wir Seele nennen." Allein dieſer bildliche Ausdruck involvirt wiederum nur die neue Frage, was unter einem ſolchen Ueberbau zu verſtehen ſey und welchem Weſen oder Stoffe die Eigenſchaft des Bewußtſeyns, die ſeine Baſis bildet, zukomme. Eine Erklärung darüber giebt der Verf. nicht, ſondern betont ſofort wiederum das „Band der Abhängigkeit zwiſchen der Seele und der materiellen Organiſation." Dieß Verfahren iſt bezeichnend für ſeinen mehr phyſiologiſchen als pſychologiſchen Standpunkt. Dem Phyſiologen können wir es nicht verübeln, wenn er in ähnlicher Art, wie der Verf., dem ſchwierigſten pſychologiſchen Problem aus dem Wege geht, — obwohl deutſche Phyſiologen (z. B. C. Ludwig u. A.) ſich die Sache nicht ſo leicht gemacht, ſondern das Problem behandelt und den gegenwärtigen phyſiologiſchen Stand der Frage in's Licht geſtellt haben. Aber wenn ein Philoſoph und Pſychologe, ein Examiner of Logic and Moral Philosophy wie der Verf., dieſer Controverſe den Rücken kehrt, ſo können wir nicht umhin, dieß für einen Grundmangel ſeines Werks zu erklären. Denn die Frage iſt ſo alt wie die Pſychologie ſelbſt und von ſo tiefgreifender Bedeutung für die Religionsphiloſophie, die Ethik, ja für alle philoſophiſche Disciplinen, daß ohne die Löſung derſelben eine klaffende Lücke in unſerm Denken bleibt und jede ſyſtematiſche Abrundung, jeder wenn auch noch ſo unvollkommene Aufbau einer philoſophiſchen Weltanſchauung unmöglich erſcheint.

Die drei Attribute oder Capacitäten, die der Verf. der Seele zuſchreibt, beſtehen darin, daß ſie „1) Gefühl beſitzt — unter welchem Ausdruck das, was gewöhnlich Sensation und Emotion (Sinnesempfindung und Gemüthsbewegung) genannt werde, mit zu befaſſen ſey, — daß ſie 2) gemäß ihren Gefühlen handeln könne, und daß ſie 3) zu denken vermöge." Der Pſychologe wird ſich wundern, daß unter den Attributen der

Seele das Bewußtseyn fehlt: denn es ist doch von der menschlichen Seele die Rede. Und noch mehr überrascht wird er seyn, wenn er weiter hört, daß nach der Ansicht des Verf. das Bewußtseyn zwar unabtrennlich sey von der ersten jener Capacitäten, nicht aber von der zweiten und dritten. Allerdings, meint der Verf., seyen wir zwar gemeinhin unsrer Handlungen und Gedanken uns bewußt; aber offenbar sey doch das Bewußtseyn einer Handlung nicht die Handlung selbst, und ebenso sey nach seiner Ansicht das Bewußtseyn eines Gedankens verschieden von dem Gedanken selbst: zu fliehen vor einer erscheinenden Gefahr sey etwas Andres als uns bewußt seyn, daß wir Gefahr besorgen. Das wird freilich Jeder zugeben. Aber ich glaube, jeder Psychologe, auch in England, wird dem Verf. erwidern, daß es sich ganz ebenso in Betreff der Gefühle (Sensationen und Emotionen) verhalte. Das Bewußtseyn davon, daß ich Schmerz empfinde, daß ich höre und was ich höre, ist offenbar ebenso wenig identisch mit dem Schmerzgefühl und der Sinnesempfindung des Hörens, als das Bewußtseyn der Handlung mit der Handlung selbst. Diesem Einwand begegnet der Verf. mit der Behauptung, man werde bei näherer Betrachtung finden, daß die drei Ausdrücke: Gefühl, Gemüthsbewegung (Emotion)*) und Bewußtseyn in Wirklichkeit „Eines und dasselbe Factum oder Attribut der Seele" bezeichnen. Wir unsrerseits bezweifeln, daß ein Psychologe, der genau und sorgfältig beobachtet und das Material seiner Wissenschaft beherrscht, darin dem Verf. zustimmen wird. Denn der Verf. stimmt nicht einmal mit sich selbst überein. Späterhin behauptet er mit Leibnitz und Sir W. Hamilton, daß es „dunkle Perceptionen oder besser, Acte und Affectionen der Seele gebe, die ihre Existenz in ihren Wirkungen bekunden, uns aber nicht zum Bewußtseyn kommen" (S. 316). Diese latenten „Affectionen" der Seele können offenbar nur un-

*) Das Englische Wort Emotion hat eine weitere Bedeutung als unser „Gemüthsbewegung." Es umfaßt alle inneren Bewegungen der Seele, insbesondre solche, die zum Wollen und Handeln in Beziehung stehen.

ter den Begriff der Gefühle oder Emotionen befaßt werden. Außerdem kann es ja jeder täglich an sich selbst erfahren, daß, wenn wir unsre ganze Aufmerksamkeit auf ein Gefühl, einen Gedanken, eine bestimmte Wahrnehmung oder Beobachtung concentriren, andre Sinnesempfindungen unsrem Bewußtseyn entgehen, daß wir z. B. in Gedanken versunken, auf einen Punkt hinstarren können, ohne zu wissen, daß wir sehen und was wir sehen. Kein besonnener Psychologe wird annehmen, daß in solchen Fällen der nervus opticus gar nicht gereizt oder die Reizung nicht in's Gehirn übertragen, der Seele nicht mitgetheilt, also nicht zur Empfindung werde. Denn damit wäre behauptet, daß unsre Aufmerksamkeit, also eine Thätigkeit der Seele, eine Macht über das Nervensystem und dessen Functionen besitze, die mit den physiologischen Thatsachen in offenbarem Widerspruch steht. Nicht über die Nerventhätigkeit und deren psychische Einwirkungen, wohl aber über ihr eignes Bewußtseyn und dessen Inhalt hat und übt die Seele eine Macht, weil das Bewußtseyn nur der Erfolg ihrer eignen (unterscheidenden) Thätigkeit ist, einer Thätigkeit, die sie selber ausübt und deren sie also auch mächtig seyn muß.

Giebt es aber sonach unzweifelhaft Gefühle, Sinnesempfindungen, Emotionen, deren wir uns nicht bewußt werden, so ist es eine äußerst gewagte Behauptung, wenn der Verf. auch den „niederen Thieren" Bewußtseyn zuschreibt, bloß darum weil sich thatsächlich bei ihnen ähnliche Symptome von Gefühl wie beim Menschen zeigen. Zunächst ist die Thatsache selbst nicht einmal richtig. Bei vielen Thieren, allerdings der niedrigsten Ordnung, hat das physiologische Experiment ergeben, daß ihnen die stärksten Schmerzerregungsmittel, wie Schneiden und Stechen, Brennen, Aetzen ꝛc. kein Zeichen von Gefühl, von Reaction zu entlocken vermögen. Sodann aber sind ja Zeichen des Gefühls offenbar noch keine Zeichen des Bewußtseyns vom Gefühl. Der Schlafende, den wir an einer empfindlichen Stelle kitzeln, macht die bekannten unwillkührlichen Muskelbewegungen, welche das Kitzeln hervorbringt, giebt also unzweideutige Zeichen, daß er den

Kitzel fühlt, und hat doch durchaus kein Bewußtseyn davon. Ebenso kann das Thier Gefühle, Sinnesempfindungen, Emotionen (Triebe ꝛc.) haben, ohne sich ihrer bewußt zu seyn; ja es kann seine Gefühle, Sinnesempfindungen, Triebe selber wiederum fühlen, es kann ein Gefühl davon haben, daß es (einen Schmerz) fühlt, daß es eine Sinnesempfindung (Perception) hat oder von einem Triebe bewegt wird, kurz es kann Selbstempfindung und Selbstgefühl besitzen, ohne daß damit Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn gegeben zu seyn braucht.

Da der Verf. dieß Alles nicht beachtet und ohne Weiteres aus den Zeichen des Gefühls auf das Bewußtseyn der Thiere schließt, so werden wir uns nicht weiter wundern, wenn er den Thieren auch „Intelligenz" beimißt. Was er unter Intelligenz, die ihm mit dem Denken in Eins zusammenfällt, versteht, sagt er uns wiederum nicht; erst später handelt er von den verschiedenen „Fähigkeiten oder Vermögen," die er als „Modi oder Varietäten des Intellects" bezeichnet und unter denen er Gedächtniß, Vernunft, Abstraction, Urtheil ꝛc. aufführt. Wir finden indessen doch hier den richtigen Grundgedanken, daß Unterscheidung (discrimination) das erste Factum sey, an dem die Intelligenz hänge. Aber anstatt diesem Gedanken nachzugehen und zu untersuchen, worin das Unterscheiden bestehe und inwiefern es zu aller Intelligenz erforderlich sey, behauptet der Verf. ohne Weiteres, daß auch die Biene, die auf eine Blume sich niederlasse und die Qualität ihres Blüthenstaubs versuche, dann zu einer zweiten gehe und von dieser zur ersten als der besseren von beiden zurückkehre, eben damit Intelligenz zeige. Nun ist es aber keineswegs erwiesen, sondern höchst zweifelhaft, ob die Biene das Alles mit Bewußtseyn thut. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß sie den Unterschied der verschiedenen Nahrungsstoffe nur empfindet, und von dem angenehmeren Geschmack des einen getrieben wird, sich dahin zu wenden oder zurückzukehren, wo sie ihn findet. Damit aber besitzt sie noch keine Intelligenz, sondern eben nur die Fähigkeit, verschiedene (angenehme und unangenehme) Empfindungen zu haben und dieselben

eine Zeit lang in ſich aufzubewahren, verbunden mit dem Triebe, ſich angenehme Empfindungen zu verſchaffen. Wollen wir dieſe Fähigkeit ſchon Intelligenz nennen, ſo müſſen wir einerſeits auch der Pflanze oder doch der Pflanzenwurzel Intelligenz beimeſſen: denn auch ſie nimmt nicht jeden beliebigen Stoff, der ſich ihr darbietet, ſondern nur gewiſſe Stoffe in beſtimmten Quantitäten und Proportionen als Nahrungsmittel in ſich auf, und ſtreckt ſich inſtinktiv dahin, wo ſie dieſe Stoffe findet. Andrerſeits bleibt kein Name übrig für die ganz verſchiedene Fähigkeit des Menſchen, ſich die Unterſchiedenheit und reſp. Aehnlichkeit ſeiner einzelnen Empfindungen, Wahrnehmungen ꝛc. zum Bewußtſeyn zu bringen, ſie weiter mit Bewußtſeyn unter allgemeine Begriffe einzuordnen, dieſe wiederum zu klaſſificiren, und ſein Wahrnehmungsvermögen abſichtlich ſo zu richten und zu brauchen, daß ihm eine Erkenntniß von Grund und Folge, Urſache und Wirkung, Zweck und Mittel, Ordnung und Geſetz entſtehe. Kurz es fragt ſich, ob von Intelligenz ohne Bewußtſeyn die Rede ſeyn könne, oder ob nicht wenigſtens eine Intelligenz mit Bewußtſeyn etwas ganz andres ſey als eine Intelligenz ohne Bewußtſeyn. Doch der Verf. iſt nun einmal der Meinung, daß die Frage nach Weſen und Begriff des Bewußtſeyns erſt am Ende der ganzen Abhandlung zu erörtern ſey, und widmet ihr daher erſt am Schluße ſeines zweiten Bandes ein beſondres Capitel. Wir meinen zwar, daß er demgemäß auch nicht ſogleich in der Einleitung zum erſten Bande den Thieren Bewußtſeyn zuſchreiben und die Behauptung von der Identität des Bewußtſeyns mit dem Vermögen der Gefühle und Emotionen aufſtellen durfte. Doch, warten wir ab, was er nach Durchmeſſung des geſammten pſychologiſchen Gebiets uns über die Natur des Bewußtſeyns zu ſagen haben wird, und folgen wir ihm zunächſt in ſeine einzelnen Unterſuchungen.

Er beginnt mit einer Erörterung der einzelnen Empfindungen und Gefühle, zunächſt des ſ. g. Muskelgefühls, ſodann der Gemein- oder organiſchen Gefühle, und ſchließlich der verſchiedenen Sinnesempfindungen. Sein phyſiologiſcher Stand-

punkt bringt es mit sich, daß er dabei zwischen Nervenreizung und Empfindung ebenso wenig einen bestimmten Unterschied macht, wie zwischen Sinnesempfindung, Gefühl und Bewußtseyn. Allein eben dieser Standpunkt — wenn er auf wissenschaftliche Geltung Anspruch haben will, — fordert u. E. den Nachweis, daß die Nervenreizung schon an sich selbst Empfindung, Gefühl und damit — nach dem Verf. wenigstens — Bewußtseyn sey oder doch überall unmittelbar zu Empfindung und Gefühl führe. Denn eben dieß bestreiten gerade die meisten und ausgezeichnetsten Physiologen von Fach. C. Ludwig (Professor der Physiologie in Wien, eine unter den Physiologen anerkannte Autorität, von derselben Richtung und Tendenz wie der Verf.) erklärt in seinem Lehrbuch der Physiologie ausdrücklich: „Die Umstände, durch deren Zusammenwirken die Empfindung entsteht, sind noch so gut wie unbekannt." Nur so viel steht fest, daß „da nicht jeder erregte Nerv, sondern nur eine ganz beschränkte Anzahl derselben (insbesondre die drei höheren Sinnesnerven, die große Wurzel des fünften und Abtheilungen des neunten, zehnten und elften Hirnnerven, und die hintern Wurzeln der Rückenmarksnerven) Empfindung erzeugen, da ferner auch diese nur Empfindungen erwecken, wenn ihre reellen oder virtuellen Fortsetzungen ununterbrochen durch das Hirn in die Sehhügel und die mittleren Lappen der großen Hemisphären verlaufen, und da auch eine Verknüpfung der Erregung von sensiblen und motorischen Nerven bestehen kann ohne daß eine Empfindung daraus wird, da also das physiologische Zusammenwirken der Nerven in Hirn und Rückenmark nicht die Bedingung der Empfindung seyn kann, — nur so viel folgt aus diesen Thatsachen, daß noch Etwas zu dem erregten Nerven hinzutreten muß, damit sich die Empfindung bilde." Außerdem, bemerkt er weiter, verknüpft sich die Empfindung „noch mit etwas ganz Besondrem, nämlich mit der Vorstellung. Denn niemals empfinden wir den erregten Nerv im Gehirn, sondern außerhalb desselben und zwar nach gewissen Richtungen und Ausdehnungen hin." Hält man, schließt er, „mit dieser Thatsache

zuſammen, daß dieſelben Erregungszuſtände der Nerven bei Menſchen von verſchiedener Ausbildung Empfindungen, von verſchiedenen Eigenthümlichkeiten erwecken, und gar daß der Menſch im Traum, in der Trunkenheit, in ſ. g. Geiſteskrankheiten ꝛc., ohne die entſprechenden Nervenerregungen zu den lebhafteſten Empfindungen gelangt, die man gemeinhin mit dem Namen der Traumbilder, der Viſionen, Hallucinationen ꝛc. belegt, ſo könnte es faſt ſcheinen, als ſey die Empfindung etwas von den Nerven inſofern Unabhängiges, als zu ihrer Entſtehung die Nervenerregung gar nicht nothwendig ſey, ſondern die Nerven nur eine der möglichen Veranlaſſungen zur Empfindung abgeben, mit Einem Worte dieſelbe nur erregen. Will man alſo die Bedingungen der Empfindung aufzählen, ſo muß man offenbar auch anzugeben im Stande ſeyn, worin dieſes im Hirn neu Hinzutretende oder Angeregte beſtehe; gerade das iſt aber unmöglich" (Lehrb. d. Phyſiol. 2. Aufl. Leipzig 1858—60, I, S. 592 f.). Eben damit aber iſt implicite der phyſiologiſche Standpunkt der Pſychologie ſelber für unmöglich erklärt. Denn ergiebt die phyſiologiſche Forſchung, daß die Nervenreizung nicht unmittelbar Empfindung iſt noch überall hervorbringt, daß vielmehr die Nervenerregung nur eine der möglichen Veranlaſſungen zur Empfindung abgiebt, und daß alſo die Empfindung noch auf andre Weiſe als durch Nervenerregung (durch) organiſche Functionen) entſtehen kann, ſo iſt damit das Fundament der phyſiologiſchen Pſychologie, die allgemeine principielle Abhängigkeit der Empfindung von den Functionen des Organismus überhaupt und des Nervenſyſtems insbeſondre, umgeſtoßen. Es iſt damit phyſiologiſch feſtgeſtellt, daß zu den organiſchen Functionen eben noch „etwas Andres," noch ein andrer Factor hinzutreten, mitwirken muß, wenn die Empfindung entſtehen ſoll. Und dieß Andre, vom Leibe Verſchiedene, haben Philoſophen und Nichtphiloſophen von jeher die Seele genannt. So lange alſo die Pſychologen von der Richtung des Verf. nicht im Stande ſind, die Ergebniſſe der phyſiologiſchen Forſchung zu berichtigen und was bis jetzt phy-

siologisch unmöglich erscheint, möglich zu machen, so lange wird ihre Grundvoraussetzung, jene schlechthinnige und alleinige Abhängigkeit der psychischen Erscheinungen von den organischen Functionen, noch nicht einmal für eine wissenschaftlich gültige Hypothese erachtet werden können. Das Werk des Verf. beweist nur, daß die Englischen Psychologen seiner Richtung die Aufgabe, um die es sich handelt, bis jetzt so wenig zu lösen vermocht haben wie ihre Deutschen Genossen. Sie treten indeß — nach dem Beispiel des Verf. zu urtheilen — doch viel bescheidener auf als unsre Sensualisten und Materialisten. Der Verf. leugnet wenigstens nirgend ausdrücklich, daß Leib und Seele verschieden seyn und daß es ein selbstständiges Seelenwesen geben könne. Er läßt die ganze Frage nur dahin gestellt. Eben darum erscheint er in seinen Forschungen viel unbefangener, und deshalb gelingt es ihm auch trotz der Einseitigkeit seines Standpunkts einzelne Ergebnisse zu gewinnen, die uns nicht nur physiologisch, sondern auch psychologisch von Bedeutung erscheinen.

Dazu rechnen wir sogleich das Resultat seiner Einleitung zur Erörterung des s. g. Muskelgefühls, von dem er bei seiner Betrachtung der einzelnen Gefühle und Sinnesempfindungen ausgeht. Er sucht hier nachzuweisen — und der Nachweis ist ihm unsers Erachtens vollkommen gelungen — daß es eine Klasse von Bewegungen und Actionen gebe, welche von selbst und unabhängig von allen einzelnen Gefühlen und Sinnesempfindungen, durch die Nervencentren und deren innere Zustände bedingt seyen. Abgesehen von der s. g. Tonicität der Muskeln — die er mit herbeizieht, die indeß von neueren Physiologen (C. Ludwig u. A.) in Abrede gestellt wird — beruft er sich zunächst auf die beständige Anspannung der s. g. Schließmuskeln (sphincters), deren fortwährende Contraction in keiner Empfindung, in keinem einzelnen Eindrucke von außen oder innen, sondern nur in einem spontanen Impulse eines der Nervencentren ihren Grund haben könne. Ebenso könne der Nerveneinfluß, der zur Respiration, zur Blutcirculation, zur Bewegung der Nahrungsstoffe durch die

Ernährungscanäle ꝛc. erforderlich sey, nur von einer spontanen Action der Nervencentren ausgehen. Jedenfalls lasse sich der erste Anfang dieser Bewegungen, der erste Athemzug, den wir thun, nicht wohl aus einer andern Quelle ableiten. Aber auch diejenigen Bewegungen, die man willkührliche zu nennen pflege, weisen auf eine solche Spontaneität der Nerventhätigkeit hin. Wenn ein Mensch von selbst (ohne alles äußere Zuthun) aus dem Schlafe erwache, so gehe Bewegung aller Sinnesempfindung voraus. Das erste Symptom des Erwachens sey eine allgemeine Bewegung des Körpers, ein Strecken der Glieder, Oeffnen der Augen, Ausdehnung der Gesichtszüge ꝛc.; darauf erst folge die Wiederbelebung der Sensibilität für äußere Dinge. Wenn der Lichtreiz nothwendig wäre, um die Muskeln der Augenlieder in Bewegung zu setzen, so wäre die Oeffnung des Auges im Dunkel unmöglich. Diese Priorität der Bewegung vor der Sensibilität könne kaum anders erklärt werden als aus einer Belebung der Activität durch eine Einwirkung der Nervenkraft, zu der letztere den Impuls nicht von außen, sondern nur von innen, von ihren eigenen Zuständen, ihrer eignen Beschaffenheit empfangen könne und die insofern eine spontane genannt werden müsse. Wer die Bewegungen kleiner Kinder in früher Kindheit genauer beobachte, werde sich überzeugen, daß sie ebenfalls nicht bloß auf Impulsen der äußern Sinnesempfindungen oder innerer bestimmter Bedürfnisse, Strebungen, Gefühle ꝛc., sondern zum Theil nur auf solchen spontanen, aus überfließender Muskel- und Nervenenergie entspringenden Erregungen beruhen können. Das allgemeine Bedürfniß körperlicher Bewegung und Uebung, das Jeder und insbesondre die Jugend fühle, sey ein neuer Beweis für diese Tendenz des Bewegungssystems, in Thätigkeit überzugehen, ohne von einer Empfindung oder irdend einem Reize außerhalb des Bewegungsapparats selbst dazu angetrieben zu werden. Endlich zeige die Erfahrung, daß Sensibilität und Activität keineswegs stets gleichmäßig steigen und sinken, sondern vielmehr oft in gerade umgekehrtem Verhältniß zu einander stehen. Menschen von starkem, ruhelosem, thätigem Temperament

seyen keineswegs immer auch besonders sensibel und erregbar, sondern oft gerade das Gegentheil. Ihre Activität scheine sich selbst zu erhalten, indem sie dem Individuum fast gar keine Anstrengung koste, ihm mehr ein Vergnügen als eine Mühe sey und durch das Hinzutreten oder den Mangel von bestimmten Anregungen und Zwecken wenig oder gar nicht geändert werde. Wenn die Thätigkeit streng abhängig wäre von der Sinnesempfindung und Emotion, so müßte sie auch stets proportional diesen Anreizungen erscheinen. Da dieß nicht der Fall sey, so müsse nothwendig noch eine andre Quelle der organischen Activität angenommen werden (S. 73 ff.).

Diese Nachweisungen sind von Wichtigkeit, weil der Verf. — wie wir glauben mit Recht — weiterhin behauptet und darzuthun sucht (S. 289 ff.), daß ohne eine solche spontane Activität, die ihre Quelle nicht in dem sensibeln, sondern in dem motorischen Apparate des Organismus (also vorzugsweise im motorischen Nervensystem und dessen Centren) habe, der Wille und seine Wirksamkeit unmöglich oder doch unerklärlich wäre. Er beruft sich zur Unterstützung dieser Behauptung auf eine Stelle in Joh. Müller's Lehrbuch der Physiologie, wo der auch in England berühmte Physiologe bemerkt: „Es ist klar, daß die letzte Quelle der willkührlichen Bewegung nicht eine bewußte Vorstellung ihres Objects seyn kann. Denn willkührliche Bewegungen werden vom Fötus ausgeführt, bevor irgend ein Object die Seele berühren, irgend eine Vorstellung von dem Effect der willkührlichen Bewegung sich gebildet haben kann. Wovon also hängen die ersten willkührlichen Bewegungen im Fötus ab? Alle die verwickelten Bedingungen, welche im Erwachsenen Anlaß zu willkührlichen Bewegungen geben, fehlen hier. Sein eigner Körper ist seine Welt, von der allein die dunklen, zur Thätigkeit anregenden Conceptionen des Fötus abgeleitet werden können. Der Fötus bewegt zuerst seine Glieder, nicht um irgend etwas dadurch zu erreichen, sondern einzig und allein *weil er sie bewegen kann*. — — Denn auch die Kenntniß der Veränderung der Lage oder Stellung, die durch gegebene Bewegungen

bewirkt wird, wird nur allmälig und mittelſt der Bewegungen ſelbſt gewonnen. Das erſte Spiel des Willens auf einzelne Gruppen der motoriſchen Nervenwurzeln im verlängerten Mark muß daher unabhängig ſeyn von irgend einem Trieb oder Zweck auf Aenderung der Lage der Glieder: es iſt vielmehr ein bloßes Spiel des Willens ohne irgend eine Conception des dadurch hervorgerufenen Effects. Dieſe willkührliche (oder beſſer, ſpontane) Erregung der Urſprünge der Nervenfaſern veranlaßt Bewegungen, Wechſel der Stellung, und infolge davon Empfindungen. Eben damit aber wird in der noch leeren Seele eine Verbindung hergeſtellt zwiſchen gewiſſen Empfindungen und gewiſſen Bewegungen. Und wenn dann ſpäterhin eine Empfindung von außen her in irgend einem Theil des Körpers hervorgerufen wird, ſo erwartet die Seele bereits, daß die infolge davon ausgeführte willkührliche Bewegung ſich in demjenigen Gliede äußern wird welches der Sitz der Empfindung war: der Fötus wird nur das Glied, das ein Druck traf, bewegen und nicht alle Glieder auf einmal." —

Wir laſſen es dahin geſtellt, ob der Verf. Recht hat, wenn er die obige Aeußerung Müller's zu einem allgemeinen Princip erweitert und die anfänglich rein ſpontanen, zweckloſen, nur in der eignen Activität des motoriſchen Apparats gegründeten Bewegungen für nothwendig erklärt, um eine Verbindung zwiſchen beſtimmten Empfindungen als Reizen zur Bewegung und der willkührlichen Ausführung beſtimmter Bewegungen herzuſtellen. Uns erſcheinen jene rein ſpontanen Bewegungen, die bereits der Fötus vollzieht bloß darum, „weil er ſie vollziehen kann", inſofern von großer Bedeutung, als ſie u. E. das organiſche Fundament und phyſiſche Abbild des bewußten Willens und ſeiner Freiheit ſind. Denn wenn das bloße Sich-bewegen-können (die bloße Fähigkeit) die Urſache der erſten Bewegungen des Fötus iſt, — und die Phyſiologen haben bis jetzt noch keine andere Urſache nachzuweiſen vermocht, — wenn alſo das bloße Sich-bewegen-können den Trieb der Bewegung hervorruft und damit einen Reiz für die motoriſchen Nerven erzeugt, infolge deſ-

ſen die Bewegung zur Ausführung kommt, ſo iſt damit geſagt, daß das bloße Vermögen (die Kraft) ſich zu bewegen in ſich ſelbſt zugleich den Antrieb zur Thätigkeit trage, d. h. daß eine Kraft von ſelbſt, ohne Mitwirkung irgend eines andern Factors, etwa nur infolge ihres eignen Wachsthums oder einer Vermehrung ihrer eignen Stärke, in Thätigkeit übergehen und Wirkungen üben könne. Eine ſolche Kraft wäre aber offenbar ein Vermögen der Selbſtthätigkeit, d. h. eine Kraft, die von ſelbſt durch eigne innere Veränderung zur Thätigkeit wird und in beſtimmten Wirkungen ſich äußert. Muß eine ſolche Kraft innerhalb des organiſchen Gebietes ſelbſt anerkannt werden, ſo können die Phyſiologen gegen die Freiheit des Willens, d. h. gegen eine Thätigkeit der Seele, durch welche ſie unter verſchiedenen möglichen Handlungen und deren Triebfedern diejenige wählt und beſtimmt, die ſie ausführen will, durch welche ſie alſo in ſpontaner Weiſe ſich ſelbſt einen Anſtoß zu einer beſtimmten Action giebt oder was daſſelbe iſt, unter verſchiedenen Motiven, die nur möglicher Weiſe einen Reiz für die motoriſchen Nerven abgeben können, das eine oder andre durch Vereinigung ihrer Kraft mit ihm zum wirklichen Reiz erhebt, — die Phyſiologen können hiergegen nicht mehr einwenden, daß eine ſolche Thätigkeit eine unbegründbare, mit aller natürlichen Cauſalität in Widerſpruch ſtehende Annahme ſey. Denn es macht offenbar keinen Unterſchied, ob eine Kraft einen Antrieb zu gewiſſen Bewegungen, d. h. einen Reiz für gewiſſe motoriſche Nerven, aus ſich ſelbſt infolge eigner innerer Veränderung erzeugt, oder ob ſie unter bereits vorhandenen möglichen Antrieben den einen zu einem wirklichen (wirkſamen) Reiz für beſtimmte motoriſche Nerven erhöht (verſtärkt — umwandelt). In beiden Fällen iſt ſie es, die durch eigne Bewegung (Veränderung in ſich) den Antrieb in Wirkſamkeit ſetzt, den Reiz der motoriſchen Nerven hervorruft oder doch ſeine Wirkſamkeit bedingt und vermittelt, und ſomit die ſpontane ſelbſtthätige Urſache der auf den Reiz erfolgenden Bewegung der körperlichen Gliedmaßen und reſp. der damit entſtehenden Handlung iſt.

Wir behaupten keineswegs, daß jene ſpontane Activität, welche der Fötus in ſeinen erſten Bewegungen bekundet, bereits von Willensthätigkeit oder gar von Freiheit des Willens zeuge. Denn ſie äußert ſich offenbar völlig unbewußt und inſofern ſogar unwillkührlich, als der Fötus ſeiner ſpontanen Activität noch keineswegs mächtig iſt: er kann ſie nicht beliebig zurückhalten, ſondern ſie bricht von ſelbſt in gewiſſen Bewegungen hervor, ſobald das Vermögen dazu einen gewiſſen Grad der Entwickelung oder Stärke erreicht hat. Aber dieſe organiſche Spontaneität wird zur Willensthätigkeit, wenn das Bewußtſeyn hinzutritt, und die Willensthätigkeit wird zur Freiheit, wenn das Bewußtſeyn zur Stufe der Reflexion, der Erwägung und Ueberlegung ſich ausgebildet hat. Und die organiſche Spontaneität kann zu dieſer durch das Bewußtſeyn bedingten höheren Stufe freier Willensthätigkeit ſich erheben, weil eine Kraft, die in ſpontaner Weiſe einen Antrieb in ſich erzeugt und in Wirkſamkeit ſetzt, auch die Fähigkeit haben muß, einen erzeugten oder gegebenen Antrieb — wenn er im Bewußtſeyn ſich kundgiebt — in ſich zurückzuhalten und ſein Uebergehen in Wirkſamkeit zu hindern. Sie kann aber nur mittelſt des Bewußtſeyns zu dieſer höheren Stufe gelangen, und diejenige Kraft, auf deren Thätigkeit das Bewußtſeyn beruht, wirkt daher nothwendig überall mit, wo es ſich um Freiheit der Entſchließung, d. h. darum handelt, einen gegebenen Antrieb gleichſam zu ſiſtiren und ſeine Wirkung auf den Bewegungsapparat des Organismus zu hemmen, einen andern dagegen in Wirkſamkeit zu ſetzen. —

Nach derſelben Methode, nach welcher der Verf. zunächſt die Bewegungen, das Muskelgefühl, die ſ. g. organiſchen Gefühle, die Sinnesempfindungen und die Inſtincte, d. h. die inſtinctiven Thätigkeiten und Actionen behandelt, verfährt er ſodann mit dem „Intellect oder dem denkenden Theile (the thinking portion) der Seele", — d. h. er zählt zunächſt die pſychiſchen Erſcheinungen (Thätigkeiten) auf, die er unter dem Namen Intellect zuſammenfaßt, um ſie ſodann einzeln durchzugehen, erörtert aber von ihnen in der ganzen zweiten Hälfte ſeines erſtge-

nannten Werks nur die s. g. Ideenassociation und deren Gesetze. Er faßt dieselbe indeß in einem weiteren Sinne, und begreift darunter nicht nur jene eigenthümliche Verknüpfung einzelner Vorstellungen unter einander, kraft deren mit der einen stets auch eine zweite oder dritte zugleich in's Bewußtseyn tritt, sondern überhaupt alle „Wiedererscheinung oder Wiederbelebung vergangener Zustände der Seele mittelst rein psychischer Operationen." Das erste Gesetz, nach welchem diese Assossiation, Suggestion or Reproduction wirkt, nennt er das „Gesetz der Contiguität oder der psychischen Adhesion", und giebt von ihm folgende Erklärung: „Thätigkeiten, Sinnesempfindungen und Gefühlszustände, die zusammen oder in enger Aufeinanderfolge eintreten, haben eine Tendenz zusammenzuwachsen oder dergestalt sich zu verknüpfen (cohere), daß wenn Eines von ihnen späterhin der Seele sich präsentirt, die übrigen sich ebenfalls zur Vorstellung zu bringen (in's Bewußtseyn zu treten) geneigt und befähigt sind." Er verfolgt dann dieses Gesetz mit großer Genauigkeit durch die verschiedenen Gebiete, der mannichfaltigen Körperbewegungen, die auf diese Weise durch häufige Wiederholung sich verbinden, der Muskelgefühle, der Sinnesempfindungen und Perceptionen und ihrer Association unter einander wie mit Gemüthsbewegungen ꝛc. Mit dieser Genauigkeit und Ausführlichkeit contrastirt in auffallender Weise die Oberflächlichkeit und Kürze, mit der er die psychologische Hauptfrage, um die es sich hier handelt, abfertigt. Abgesehen von der Verknüpfung oder Cohäsion gewisser Bewegungen — die u. E. weniger auf dem Nervensystem, als auf der gegebenen Ordnung und Gliederung des Muskelsystems beruht und daher psychologisch von untergeordneter Bedeutung ist, — abgesehen von den Gefühlen im engern Sinne (der Lust und des Schmerzes ꝛc.), die unter einander nur sehr selten, vielleicht nie eine dauernde Verbindung eingehen, — sind es vornehmlich die Sinnesempfindungen, Perceptionen, Vorstellungen und Begriffe, welche unter einander und mit den Gefühlen, Strebungen, Gemüthsbewegungen, sich associiren. Und für den Psychologen ist daher die erste und wich-

tigſte Frage: worauf beruhen dieſe Aſſociationen? haben ſie ihren Sitz im Nervenſyſtem, das ja ohne Zweifel bei allen pſychiſchen Vorgängen mehr oder minder betheiligt iſt, oder ſind ſie Aeußerungen einer beſondern Qualität der Seele, Erfolge pſychiſcher, unbewußt und inſtinctiv ausgeübter Functionen? Es iſt keine Antwort, ſondern eine Umgehung dieſer Frage, wenn der Verf. — zunächſt in Beziehung auf die Verknüpfung gewiſſer Bewegungen unter einander — bemerkt (S. 325): Es ſey dieß eine fundamentale Eigenſchaft beider, des pſychiſchen und des Nerven-Syſtems. Denn es handelt ſich um den Urſprung und die erſte Entſtehung (Urſache) jener Verknüpfungen, und es iſt klar, daß Ein und daſſelbe Ding nicht zugleich in zwei verſchiedenen Gebieten entſtehen kann. Der Verf. meint indeß offenbar, daß the mental and nervous system Eines und daſſelbe Syſtem ſey. Denn er fügt unmittelbar hinzu, jene „Eigenſchaft ſey einzig in ihrer Art, indem uns kein andres Beiſpiel davon bekannt ſey und keine andre Subſtanz außer den Nerven die gleiche Eigenſchaft beſitze.“ Und ſeine Erklärung der Sache lautet dahin: „Ein Strom bewußter Nervenkraft, gleichgültig wie und wodurch angeregt, verurſacht eine Muskelzuſammenziehung, ein zweiter Strom ſpielt auf einen andern Muskel; und das Factum, daß dieſe Ströme zuſammen durch das Gehirn fließen, genügt, um eine theilweiſe Fuſion beider zu bewirken, welche mit der Zeit eine totale wird, ſo daß die eine nicht anfangen kann ohne den Anfang der andern.“ Allein weder die Erklärung noch das angeführte Factum, auf die ſie ſich ſtützt, ſcheint uns zu genügen. Denn da es ſich um willkührliche bewußte Bewegungen handelt, ſo kann zunächſt nicht behauptet werden, daß die ſie vermittelnden Nervenſtröme durch das Gehirn, ſondern nur, daß ſie von dem Gehirn ausfließen. Geſetzt aber auch, daß ſie zuſammen durch das Gehirn flöſſen, ſo kann es doch niemals zu einer Fuſion derſelben, weder zu einer totalen noch auch nur theilweiſen, kommen. Denn — um bei dem vom Verf. angeführten Beiſpiel zu bleiben — wenn der Nervenſtrom, welcher beim Eſſen die Bewegung der Hand zum

Munde vermittelt, und der zweite, der die Kinnbacken zum Kauen in Bewegung ſetzt, in Eins zuſammenflöſſen, ſo müßten auch die beiden Bewegungen irgendwie zuſammenfließen oder doch ſchlechthin gleichzeitig anfangen und enden. Und doch beginnt ſtets die Kaubewegung erſt nachdem die Hand die Speiſe in den Mund gebracht hat, and die Kinnbacken bewegen ſich noch eine Zeit lang fort, während die Hand ruht.

Ebenſo unbefriedigend erſcheint uns die Antwort, die der Verf. auf die Frage giebt, welche Anſicht in Betreff der Reproduction unſrer Sinneseindrücke, alſo unſrer gewöhnlichen Erinnerungen zu faſſen und wo der „Sitz der wiederbelebten Impreſſionen“ zu ſuchen ſey. Er meint, es gebe darauf nur die eine Antwort: „die erneuerte Empfindung occupire ganz dieſelben Theile des Gehirns und ganz in derſelben Weiſe, wie die urſprüngliche Empfindung.“ Denn wo ſollte eine vergangene Empfindung ſich wieder verkörpern (be re-embodied) außer in denſelben Organen, in denen ſie als gegenwärtige verkörpert war. Dieß ſey die einzige Weiſe, in der ihre Identität bewahrt werden könne: eine Empfindung, die verſchieden verkörpert würde, müßte ſelbſt eine verſchiedene Empfindung ſeyn, wenn wir nicht ein zweites Gehirn annehmen und auf dieſes alles Vergangene übertragen wollen (S. 333). Allein der Verf. ſetzt nicht nur voraus, was er zwar wahrſcheinlich zu machen ſucht, aber keineswegs bewieſen hat und was ſchwerlich ſtreng zu beweiſen ſeyn dürfte, daß jede Erinnerung eines Sinneseindrucks ſich auch wieder „verkörpern“ und das Gehirn wieder „occupiren“ (die Gehirnnerven reizen) müſſe, ſondern er giebt uns auch im Grunde gar keine Antwort auf diejenige Frage, um die es ſich handelt. Denn geſetzt auch, daß ſeine obige Behauptung vollkommen richtig wäre — und wir unſrerſeits halten ſie für richtig — ſo giebt uns ja dieſe „Wiederverkörperung“ der in der Erinnerung reproducirten Sinneseindrücke nicht den geringſten Aufſchluß über die „Reproduction“ derſelben ſelbſt. Der Sinneseindruck muß ja bereits erneuert oder reproducirt ſeyn, um wieder verkörpert werden und die Gehirnnerven anregen zu können. Die Wie-

Digitized by Google

derverkörperung, statt die Reproduction der Sinneseindrücke zu erklären, setzt also dieselbe vielmehr voraus. Und wir müssen daher wiederum fragen: Welche Kraft ist es, die den Sinneseindruck reproducirt und damit implicite seine Wiederverkörperung herbeiführt? Ist es die Kraft des Nervensystems oder der Seele, eine organische oder eine psychische Kraft?

Der Verf. bemerkt selbst ausdrücklich, daß gewisse Empfindungen, namentlich alle diejenigen, die er ganz passend als „organische" bezeichnet, z. B. die Empfindungen des Hungers, des Durstes ꝛc., sich wenig oder gar nicht in der Erinnerung wieder herstellen lassen. Dasselbe gilt hinsichtlich aller Schmerz- und Lustgefühle. Selbst von einem sehr heftigen Schmerze ist die Erinnerung, d. h. die Wiederbelebung der Schmerzempfindung selbst und nicht das bloße Gedächtniß, daß wir den Schmerz einmal gehabt haben, sehr schwierig und unbestimmt. Nicht besser gelingt es uns, in Gedanken uns zurückzuversetzen in die Zustände heftigen Verlangens, starker Aufregungen unsers Begehrungsvermögens: auch hinsichtlich ihrer ist die Reproduction schwierig und die Erinnerung dunkel. Dagegen werden uns alle Erinnerungen, die den s. g. höheren Sinnen angehören, alle Reproduction von Tast-, Gehörs- und Gesichtsempfindungen sehr leicht und haben eine unverhältnißmäßig größere Klarheit und Bestimmtheit. Diese Thatsachen scheinen uns deutlich anzuzeigen, daß das Erinnerungsvermögen eine psychische Fähigkeit ist. Denn jene höheren Sinnesempfindungen sind es vorzugsweise, die wir zu Anschauungen, Vorstellungen, Begriffen ꝛc. verarbeiten, die wir mannichfach combiniren, scheiden und wieder verknüpfen, kurz in denen vorzugsweise unser geistiges, bewußtes Leben wurzelt und sich bewegt. Dazu kommt, daß schlechthin nur diejenigen Gefühle, Empfindungen, Perceptionen, Gemüthserregungen ꝛc. in der Erinnerung reproducirbar sind, die uns zum Bewußtseyn gekommen, und daß je klarer und bestimmter das Bewußtseyn war, desto leichter und deutlicher die Erinnerung ist. Es mag daher immerhin richtig seyn — und wir halten es nicht nur für richtig, sondern auch für psychologisch

wichtig, — wenn der Verf. in Anschluß an seine obige Erklärung behauptet: „Auch die Imagination sichtbarer Gegenstände (d. h. die durch unsre Einbildungskraft frei hervorgerufenen inneren Anschauungen) sey ein Proceß des Sehens, die Imagination des Musikers ein Hören, die Phantasieen des Kochs und des Gourmand's kitzeln den Gaumen" ꝛc. Aber die Bemerkung bestätigt nur, daß es die Seele ist, die mittelst der Einbildungskraft und der von ihr hervorgerufenen Gebilde die sensiblen Sinnesnerven afficirt und damit jenes innere Sehen, Hören ꝛc. bewirkt. Denn die Seele des Malers, Musikers, Kochs ꝛc. ist es, welche die Farben und Umrisse, die Töne, die Speisen ꝛc. wählt, die sie in der innern Anschauung fixiren und mit deren Combination, Umgestaltung oder inneren Betrachtung sie sich beschäftigen will. Von der Seele und ihren Impulsen geht der ganze Proceß aus, wenn auch das Nervensystem, wie bei allen psychischen Functionen, zur Entstehung und Ausführung desselben mitwirkt. —

Aus dem Gesetze der Contiguität und der ihm gemäßen Association unsrer Sinnesempfindungen, Muskelgefühle ꝛc. will der Verf. (S. 364 ff.) auch die Vorstellung räumlicher Ausdehnung, Form und Entfernung, der s. g. „primären Qualitäten" der Materie, und demnächst weiter die Vorstellung und resp. Ueberzeugung vom Daseyn äußerer reeller (materieller) Dinge überhaupt herleiten. Er zeigt zunächst, daß diese Vorstellungen nicht durch das Auge allein gewonnen werden können, daß vielmehr die Activität unsers Körpers, mittelst deren wir uns von einem Ort zum andern bewegen, und das mit ihr verknüpfte Muskelgefühl größerer oder geringerer Anstrengung mit der Gesichtsempfindung sich einigen müsse und die Hauptrolle bei der Erzeugung jener Vorstellungen spiele. Wir glauben, daß er hierin wiederum Recht hat. Aber wiederum scheint er uns die Bedingung des ganzen Processes, um den es sich handelt, außer Acht gelassen zu haben. Denn so wenig das Auge und das seine Bewegungen begleitende Muskelgefühl uns von der Ausdehnung oder Entfernung äußerer Gegenstände eine Vorstel-

Digitized by Google

lung zu verſchaffen im Stande iſt, ſo wenig vermag dieß die Bewegung unſrer körperlichen Gliedmaßen und die verſchiedenen mit ihr ſich verknüpfenden Muskelgefühle, durch die wir von der Bewegung Kunde erhalten. Sie vermag es, auch in Vereinigung mit der Geſichtsempfindung, darum nicht, weil die Vorſtellungen von räumlicher Ausdehnung und Entfernung, räumlicher Richtung, Dimenſion, Form oder Configuration, die Raumvorſtellung-überhaupt bereits vorausſetzen. Das bloße Gefühl einer Muskelanſtrengung und der nur gefühlte Unterſchied der einen von der andern kann dieſe Vorſtellung ſo wenig hervorrufen wie die Geſichtsempfindung, und ebenſo wenig vermögen ſie es beide in ihrer Vereinigung mit einander. Denn wenn ich auch ein verſchiedenes Muskelgefühl habe bei einem langen und einem kurzen Schritte oder nach 6 und nach 4 gethanen Schritten, ſo iſt zuvörderſt dieß Gefühl, ganz ebenſo wie die Geſichtsempfindung, immer nur mein Gefühl, Etwas, das nur mich angeht, d. h. an ſich nur ſubjectiver Natur; ich muß daher bereits von einer äußeren Objectivität Kunde haben, bevor ich es zur Auffaſſung und Beſtimmung (Erkenntniß) derſelben benutzen kann. Sodann aber, und das iſt die Hauptſache, muß ich ja das Muskelgefühl wie die Geſichtsempfindung erſt in Beziehung ſetzen zu der Länge oder Kürze des Schritts und reſp. zu der Zahl der Schritte und den mit ihnen durchmeſſenem Raum, wenn es zur Perception einer räumlichen Ausdehnung oder eines Raumunterſchieds kommen ſoll. Aber um es in dieſe Beziehung ſetzen zu können, muß ich die Raumvorſtellung ſelbſt bereits haben, muß ich den langen Schritt als ſolchen von dem kurzen, die 6 Schritte von den 4 unterſchieden haben, und dieſe quantitative Unterſcheidung eines Raums vom andern ſetzt offenbar die Raumvorſtellung ſelbſt bereits voraus. Es fragt ſich alſo, wie kommen wir überhaupt zur Vorſtellung eines Raums und räumlicher Unterſchiede (Ausdehnung – Entfernung)? Wir antworten: Die Raumvorſtellung entſteht zwar mit Hülfe der Muskel-, Taſt- und Geſichtsempfindung, der eignen Körperbewegung und

des Anblicks sich bewegender Gegenstände, insbesondre mit Hülfe des aus Muskel- und Tastempfindungen zusammengesetzten Widerstandsgefühls; aber der Ursprung der Raumvorstellung liegt in der Seele selbst, und zwar in ihrer unterscheidenden Thätigkeit: sie giebt den ersten Anlaß zur Bildung und weiteren Entwickelung der Raumvorstellung Denn indem ich ein Object vom andern, eine Sinnesempfindung oder Perception von der andern unterscheide, stelle ich sie implicite neben einander: ich thue das implicite, nothwendig und unwillkührlich, weil es eben im Unterscheiden selbst liegt und ich sonst nicht unterscheiden könnte. Eben damit aber gewinne ich implicite und daher anfänglich unbewußt die Raumvorstellung. Denn der Raum ist eben nichts andres als das Neben-einander der Dinge, der reelle objective (äußere) Raum des Neben-einander der reellen Dinge, der ideelle subjective Raum des Neben-einander der vorgestellten Dinge, unsrer Gedanken, Empfindungen, Gefühle ꝛc. Diese innere, in und mit der Thätigkeit des Unterscheidens gegebene Raumanschauung geht der äußern, der Perception einer erscheinenden Räumlichkeit, nothwendig voraus. Denn nur dadurch, daß wir die erscheinenden Dinge von uns selbst und unsern Sinnesempfindungen (durch die wir von ihnen Kunde erhalten) unterscheiden und sie eben damit neben uns stellen, entsteht uns erst die Vorstellung eines Daseyns außer uns, eines Daseyns äußerer Dinge und ihres äußerlichen Neben-einanderseyns, d. h. erst damit entsteht uns die Anschauung des reellen objectiven (äußern) Raums. — Wir müssen uns nur hüten, den Begriff des Raums mit dem der Ausdehnung oder Entfernung zu identificiren. Dieß geschieht leider nur zu häufig. Und doch widerspricht dieser Identification die einfache Erwägung, daß wir nicht umhin können, auch dem ausdehnungslosen mathematischen Punkte eine Stelle im (intelligiblen) Raume anzuweisen, weil wir ihn irgendwo denken müssen, um ihn überhaupt denken zu können. Aber der ausdehnungslose Punkt könnte offenbar keine Stelle im Raume haben, wenn der Raum als solcher Ausdehnung und nur Ausdehnung wäre:

denn es iſt eine augenfällige contradictio in adjecto, daß keine Ausdehnung in der Ausdehnung ſey oder daß das Ausdehnungsloſe — indem es eine Stelle im Raume und damit einen Raum einnimmt — doch eine Ausdehnung habe. Nur weil die Dinge, die neben einander ſich befinden und deren allgemeines (geſammtes) Neben-einander den allgemeinen Raum (den Raum-überhaupt oder den Raum rein als ſolchen) bildet, ausgedehnt ſind, hat auch der Raum eine Ausdehnung. Und wenn wir daher dieſen allgemeinen Raum in abſtracter Weiſe für ſich allein als leeren Raum in's Auge faſſen oder wenn wir die Dinge als getrennt durch einen leeren Raum anſehen und ſodann von den Dingen abſtrahiren, ſo daß der leere Raum übrig bleibt, ſo kann der Raum allerdings als reine Ausdehnung betrachtet und bezeichnet werden, — d. h. auf dieſe Weiſe erklärt ſich die alte Annahme, als ſey der Raum an ſich eben reine, bloße (leere) Ausdehnung. — Warum die Dinge ausgedehnt ſind oder worauf ihre Ausdehnung beruht, haben wir hier nicht zu erörtern; genug ſie ſind ausgedehnt, und die Größe ihrer Ausdehnung iſt die Größe des (leeren) Raums, den ſie einnehmen, d. h. Ausdehnung und räumliche Größe fallen in Eins zuſammen, und die Entfernung zweier Dinge von einander iſt wiederum nur die Größe des (leeren oder von andern Dingen eingenommenen) Raums zwiſchen ihnen. Nur iſt es ein neuer Irrthum, wenn man meint, daß die Ausdehnung eine „primäre Qualität" der Materie ſey, daß alſo alle ausgedehnten Dinge als ſolche auch materielle ſeyen. Wenn ich mir einen geſtern geſehenen Baum in der Erinnerung zurückrufe, ſo hat ja dieſer bloß vorgeſtellte Baum ganz dieſelbe Ausdehnung, ja ich kann ihm einen beliebig größeren Umfang geben, einen Umfang, wie ihn kein wirklicher Baum je erreicht. Die Anſchauung des Raums, räumlicher Ausdehnung, Entfernung ꝛc. vermag daher keineswegs die Vorſtellung und reſp. Ueberzeugung von einem Daſeyn reeller (materieller) Dinge außer uns zu begründen; ſie vermag dieß ſo wenig wie irgend eine andre Anſchauung, die wir mittelſt unſrer Sinnesempfindungen von den erſcheinenden Dingen ge-

winnen: in jeder Sinnesempfindung, Perception, Anschauung, Wahrnehmung ꝛc. sind und bleiben die Dinge eben nur erscheinende Dinge, d. h. wir wissen von ihnen nicht als reellen äußern Dingen, sondern nur als unsern Sinnesempfindungen und Perceptionen.

Der Verf. hat daher ganz Recht, wenn er behauptet: „Es giebt keine mögliche Erkenntniß der Welt außerhalb des Bereichs unsres Geistes. Erkenntniß bezeichnet einen Zustand der Seele, der Begriff materieller Dinge ist ein geistiges Ding. Wir sind unfähig, das Daseyn einer unabhängigen materiellen Welt zu erörtern, die Erörterung selbst ist ein Widerspruch. Wir können nur von einer unserer Seele erscheinenden Welt reden. Durch eine Illusion der Sprache wähnen wir im Stande zu seyn, eine Welt zu betrachten, die nicht in unsre eigne geistige Existenz eingeht; aber der Versuch belügt sich selbst, denn eben diese Betrachtung ist nur ein Erfolg unsrer geistigen Thätigkeit (an effort of mind)." Allein dieser Idealismus, in den hier der Verf. sich verliert, paßt nicht nur sehr wenig zu dem physiologischen Standpunkt, von dem aus er die Psychologie behandelt; sondern er gewährt auch keine Hülfe in Bezug auf das Problem, das hier vorliegt. Denn die Frage ist gar nicht: ob es eine äußere reelle, materielle Welt wirklich giebt, sondern es handelt sich um das rein psychologische Problem, wie wir dazu kommen, eine Welt außer uns anzunehmen, und zwar mit einer solchen Festigkeit und Gewißheit, daß noch kein einziger Mensch, selbst im Wahnsinn nicht, sich für allein existirend gehalten hat. Die Erörterung dieser Frage seitens des Verf. zeigt von Neuem, daß sie vom physiologischen (sensualistischen) Standpunkt aus — der alle selbsteigne Thätigkeit der Seele und damit alle s. g. aprioriſchen Elemente unsres Erkennens und Wissens leugnen muß, — nicht zu beantworten ist. Es mag immerhin richtig seyn — was der Verf. mit besondrem Nachdruck hervorhebt, — daß vorzugsweise das Gefühl des Widerstands, dem unsre Körperbewegungen begegnen, das Tast- und Muskelgefühl und die Perception der von unsern Gliedmaßen ausgeführten Bewegungen

in Verbindung mit dem gleichzeitigen, diese Bewegungen begleitenden Wechsel unsrer anderweitigen Sinnesempfindungen (z. B. des Gesichts), dazu beitragen, unser Bewußtseyn von einer Außenwelt aufzuhellen, ihm größere Klarheit und Bestimmtheit zu geben. Wir leugnen nicht die Mitwirkung dieser Factoren. Aber wir stellen entschieden in Abrede, daß durch sie allein das Bewußtseyn der Außenwelt entstehe. Denn alle jene Gefühle, auch das Gefühl des Widerstands nicht ausgenommen, sind eben doch nur unsre Gefühle, an sich ganz ebenso subjectiver Natur wie die schwächste Gesichts- oder Gehörsempfindung: keines derselben, noch auch die Gesammtheit aller, führt über unser eignes Selbst hinaus. Alle diese Gefühle wie alle unsre Sinnesempfindungen können uns daher von einer Außenwelt nur Kunde geben, wenn und sofern wir sie auf Gegenstände außer uns beziehen. Sie selbst an und für sich haben diese Beziehung nicht: denn an und für sich sind sie eben nur bestimmte Zustände unsrer Nerven, bestimmte Affectionen unsrer Seele. Gleichwohl beziehen wir sie von früher Kindheit an auf äußere Gegenstände; wir thun dieß anfänglich (und auch später noch) unwillkührlich und unbewußt oder wenn man will, instinctiv. Es fragt sich daher, wo liegt der Impuls zu diesem Thun? Offenbar nur in der Seele selbst, in ihrer eignen psychischen Natur, und zwar in einem ihr immanenten Gesetze, das anfänglich unwillkührlich und unbewußt ihre Thätigkeit in ähnlicher Art anregt und leitet, wie das Gesetz der Gravitation die Schwerkraft und deren Wirksamkeit. Und dieß Gesetz ist das Gesetz der Causalität. Seine Wirksamkeit zeigt sich am deutlichsten in der Art und Weise, wie aus unsern Gesichtsempfindungen ein Sehen äußerer Gegenstände wird. Bekanntlich spiegeln sich die Dinge auf der Netzhaut des Auges in verkehrter Stellung ab. Wenn wir also nur das Bild auf der Netzhaut sähen, so würden wir nothwendig Alles verkehrt sehen. Aber es ist nicht das Netzhautbild, das wir wahrnehmen; sondern unwillkührlich verfolgt die Seele die Strahlen, die jenes Bild hervorrufen und die zugleich den Sehnerven afficiren (und

damit die Seele zur Thätigkeit anregen), nach außen durch die brechenden Medien des Auges hindurch bis zu der Quelle hin, von der sie ausgehen. Eben damit aber dreht sich das Netzhautbild gleichsam wieder um und wir sehen den Gegenstand in seiner wirklichen Stellung und Lage. Nur dadurch wird das richtige Sehen erklärlich. (Die gewöhnliche physiologische Erklärung, daß es in der Wirkung sich gleich bleibe, ob wir Alles richtig oder Alles verkehrt sehen, weil, sobald wir eben Alles verkehrt sehen, der Unterschied nur darin bestehe, daß wir Unten nennen was in Wirklichkeit Oben sey und umgekehrt, genügt offenbar nicht: denn auch der Blindgeborene, der seine Gliedmaßen nur nach der Richtung des Schalls und resp. nach Maaßgabe gewisser Tastempfindungen bewegt, vollzieht ganz dieselben Bewegungen wie wir und wendet den Kopf keineswegs nach unten, wo nach unsrer Raumanschauung ein Schall von oben kommt). Der ganze Vorgang aber bleibt unerklärlich — und dasselbe gilt von allen übrigen Sinnesempfindungen, — wenn wir nicht voraussetzen, daß die Seele die Sinnesempfindung, die sich ihr aufdrängt eben weil sie sich ihr aufdrängt, zugleich als Wirkung oder richtiger als Einwirkung empfindet, und sie gemäß dieser Empfindung — infolge des ihre Thätigkeit leitenden Gesetzes der Causalität — auf eine von ihr verschiedene Ursache bezieht, sie also nach außen wendet und bis zu ihrer Quelle (dem äußern Gegenstande) verfolgt. Die Wirkung wird als Wirkung zunächst nur empfunden, sie ist zunächst nur eine Selbstempfindung der Seele. Aber sie könnte nicht als Wirkung empfunden werden, wenn die Seele nicht gemäß dem Gesetze der Causalität die sich ihr aufdrängende (also anderswoher kommende) Sinnesempfindung von andern, aus ihrem eignen Innern quellenden Regungen, Gefühlen, Trieben ꝛc. unterschiede oder den Unterschied zwischen diesen verschiedenen Affectionen empfände. Erst nachdem sie auf diese Weise lange Zeit das Gesetz der Causalität unwillkührlich und unbewußt befolgt hat, kommt ihr dasselbe durch Reflexion auf ihr eignes Thun, namentlich durch Reflexion auf ihre körperlichen mit Be-

wußtſeyn und Abſicht vollzogenen Handlungen, auch zum Bewußtſeyn, und die Erfahrung beſtätigt es ihr als ein allgemeines Geſetz für alles Geſchehen. Hand in Hand mit dieſem Proceſſe entwickelt ſich (in der vom Verf. beſchriebenen Weiſe) aus der anfangs noch unbewußten Empfindung und Sinnesperception das Bewußtſeyn von der Außenwelt und ihren Beziehungen zu unſerm eignen Weſen, gewinnt allmälig an Feſtigkeit, Klarheit, Beſtimmtheit, und erhebt ſich endlich zu wiſſenſchaftlicher Erkenntniß. Aber wie dieſe weitere Entwickelung nur mit Hülfe des Geſetzes der Cauſalität möglich iſt und thatſächlich nur mittelſt deſſelben zu Stande kommt, ſo beruht auch der erſte Anfang derſelben auf der urſprünglichen Wirkſamkeit des Geſetzes der Cauſalität in der Seele: ohne daſſelbe würde es nie auch nur zu einer dunklen Perception der Außenwelt, geſchweige denn zum feſten und klaren Bewußtſeyn von ihrer Exiſtenz kommen (vgl. Glauben und Wiſſen ꝛc. S. 89 f. Syſt. d. Logik, S. 110 ff.).

Wir können dem Verf. nicht in das ganze Detail der Erörterungen folgen, durch das er das ſog. Geſetz der Contiguität hindurchführt. Das zweite Geſetz, das nach ihm die Aſſociation unſrer Vorſtellungen beherrſcht, nennt er das „Geſetz der Aehnlichkeit“ (similarity), und bezeichnet ſeinen Inhalt kurz als das „Streben unſrer gegenwärtigen Seelenacte, Sinnesempfindungen, Gedanken oder Emotionen, ihres Gleichen unter vorangegangenen Eindrücken wiederzubeleben“ (z. B. wenn ich heute Shakſpeare's Lear aufführen ſehe, ſo kommt mir die Darſtellung deſſelben Stücks, die ich früher einmal geſehen, in den Sinn. S. 451 f.). Auch dieſes Geſetz erörtert der Verf. mit großer Genauigkeit und Ausführlichkeit, ja er deducirt von ihm aus ſogar die logiſchen Proceſſe der Abſtraction, Begriffsbildung, Induction ꝛc., durch die unſre Wiſſenſchaft zu Stande komme. Wir müſſen uns indeß begnügen, darauf aufmerkſam zu machen, daß auch dieſes Geſetz wiederum nicht in dem Nervenſyſtem und deſſen Wirkſamkeit, ſondern nur in der Seele ſelbſt ſeinen Sitz und Urſprung haben kann. Denn „Aehnlichkeit“ iſt

ein Begriff, den keine Nerventhätigkeit hervorbringen kann, sondern den die Seele sich bildet durch die ihr eigenthümliche Thätigkeit des Unterscheidens, indem sie ähnliche Dinge (Sinneseindrücke, Gefühle ꝛc.) von andern, unähnlichen unterscheidet. Diesen Begriff aber muß die Seele sich bereits gebildet haben, wenn es zu jener Reproduction früherer, den gegenwärtigen ähnlicher Sinneseindrücke kommen soll. Denn so lange wir von Aehnlichkeit und Unähnlichkeit noch gar nichts wissen, so lange wir die Aehnlichkeit zwischen gewissen Empfindungen, Perceptionen ꝛc. gar nicht bemerkt haben, kann auch die Aehnlichkeit nicht bewirken, daß mit einem gegenwärtigen Sinneseindruck zugleich ein früherer, vergangener uns wieder zum Bewußtseyn kommt. Diese Reproduction mag immerhin an die Mitwirkung des Nervensystems gebunden seyn; aber ihre Möglichkeit und der Anstoß zu ihrer Ausführung beruht auf einer Thätigkeit der Seele, weil die Verknüpfung ähnlicher Vorstellungen unter einander nur mittelst der Vorstellung der Aehnlichkeit zu Stande kommen kann. —

Deutsche Psychologen werden sich wundern, daß der Verf. neben dem Gesetze der Aehnlichkeit nicht auch das Gesetz des Contrastes oder Gegensatzes aufführt und behandelt. Bei uns wenigstens ist dieses Gesetz als ein allgemeines Princip, nach welchem die s. g. Ideenassociation zu erfolgen pflegt, allgemein anerkannt. Und in der That ist es ja ein unbestreitbares Factum, daß Vorstellungen wie Schwarz und Weiß, Rechts und Links, Oben und Unten, Groß und Klein, Tag und Nacht, Sommer und Winter, Ja und Nein, Eltern und Kinder, Fürst und Unterthan, Schön und Häßlich, Gut und Böse, Theorie und Praxis u. s. w. sich unter einander verknüpfen und sich gegenseitig hervorrufen. Die Sache selbst ist zu bekannt, als daß sie dem Verf. entgangen seyn könnte. Wenn er sie dennoch ignorirt oder doch diese Form der Ideenassociation nicht besonders erörtert und unter kein eignes Gesetz oder Princip befaßt, so vermögen wir uns dieß Verfahren nur aus seinem physiologischen Standpunkt zu erklären. Denn die durch den Contrast bedingte

Ideenaſſociation läßt ſich allerdings nicht wohl aus einem Zuſammenfließen von (gleichzeitigen) Nervenſtrömen oder aus dem Einlenken eines gegenwärtigen Nervenſtromes in die Bahnen eines früheren (worauf das Geſetz der Aehnlichkeit beruhen ſoll) erklären. Darum läßt ſie der Verf. lieber unerklärt. Zum Erſatz dafür führt er zwei neue Formen der Ideenaſſociation ein, die er mit dem Namen der compound association und der constructive association bezeichnet. Für die erſte ſtellt er das Geſetz auf: „Vergangene Acte der Seele, Sinnesempfindungen, Gedanken oder Emotionen, werden leichter in's Bewußtſeyn zurückgerufen, wenn ſie mit mehr als Einem gegenwärtigen Objecte oder Sinneseindrucke — ſey es durch das Geſetz der Contiguität oder der Aehnlichkeit — in Verbindung ſtehen" (S. 545). Da aber ſonach bei dieſer Aſſociation kein neues Geſetz, ſondern nur eine Combination der beiden erſten Geſetze in's Spiel kommt, ſo iſt ſie im Grunde keine neue Form der Ideenaſſociation, und verdiente u. E. nicht die ausführliche Erörterung, die ihr der Verf. angedeihen läßt. Die constructive association endlich würden Deutſche Pſychologen gar nicht unter den Begriff der Ideenaſſociation mit befaſſen. Denn mit dieſem Namen bezeichnet der Verf. im Grunde das, was wir Einbildungskraft oder Phantaſie nennen, d. h. „das Vermögen der Seele, mittelſt der Ideenaſſociation (by means of association) ſich Combinationen oder Aggregate von Vorſtellungen zu bilden, die verſchieden ſind von jeder in der Erfahrung gegebenen Wahrnehmung oder Anſchauung" (S. 571). Wir übergehen daher auch dieſes Capitel.

Die Frage nach Grund und Urſprung der Ideenaſſociation iſt indeß pſychologiſch ſo intereſſant, daß wir nicht umhin können, unſre Anſicht darüber wenigſtens anzudeuten. Wir faſſen zunächſt die Ideenaſſociation in dem engern Sinne, in welchem ſie die Deutſchen Pſychologen zu nehmen pflegen, und verſtehen darunter die — anſcheinend ſich von ſelbſt bildende — Verknüpfung von Vorſtellungen mit Vorſtellungen, und ſchließen alſo aus Verbindungen derſelben mit Gefühlen, Trieben, Strebungen ꝛc. ſo wie alle diejenigen Aſſociationen, die

durch Gefühle, Strebungen ꝛc. hervorgebracht werden. Nach unſrer Anſicht bedarf es keiner beſondern Erklärung, daß der Anblick des aufgehobenen Stocks in der Hand des Herrn dem Hunde das Schmerzgefühl empfangener Prügel in Erinnerung bringt, und ebenſo wenig, daß das Bedürfniß des Trinkens, das Gefühl des Durſtes, in ihm die gehabte Wahrnehmung (Sinnesempfindung) eines Waſſerquells wieder belebt. In dieſen und ähnlichen Fällen iſt die gegenwärtige Sinnes- oder Gefühlsperception eben ſelber die Urſache der Reproduction eines früheren Gefühls oder Sinneseindrucks: beide gehören zuſammen wie Urſache und Wirkung, d. h. die Seele erweiſt ſich in dieſen Fällen als wirkende Kraft, die auf eine beſtimmte Anregung (auf den Anblick des erhobenen Stocks) gemäß dem Geſetz der Cauſalität in eine beſtimmte Thätigkeit eingeht und einen beſtimmten Act (die Reproduction des Schmerzgefühls) vollzieht. Dieſe Kraft iſt eben das Erinnerungsvermögen, ein urſprüngliches Vermögen der Seele, das ſich als Vermögen nicht weiter erklären läßt ſo wenig als das Gefühlsvermögen oder als die Schwerkraft und die chemiſche Affinität. Aber daß, wenn wir uns die Vorſtellung A in's Gedächtniß zurückrufen, zugleich auch die Vorſtellung B oder C in unſerm Bewußtſeyn auftaucht, iſt allerdings eine Thatſache, nach deren Grund und Urſache zu fragen wir kaum umhin können. Sie liegt, denke ich, in dem Urſprunge der Vorſtellungen als Vorſtellungen, d. h. in der Art und Weiſe, wie unſre Sinnesempfindungen, Gefühle, Triebe (Emotionen) ꝛc. zum Inhalt unſres Bewußtſeyns und damit zu Vorſtellungen im engern Sinne werden. Dieß geſchieht, wie ich klar nachgewieſen zu haben glaube, mittelſt der unterſcheidenden Thätigkeit der Seele. Durch ſie kommen uns nicht nur unſre einzelnen Gefühle, Empfindungen, Perceptionen ꝛc. zum Bewußtſeyn und erhalten ihre Beſtimmtheit für unſer Bewußtſeyn, ſondern durch ſie ſind wir auch im Stande, verſchiedene Objecte (Perceptionen) als Glieder Eines Ganzen (z. B. einer Landſchaft), verſchiedene gleichzeitige oder ſucceſſive Ereigniſſe als Momente Einer Handlung oder Begebenheit zu faſſen,

indem wir das Zuſammengehörige von Andrem, was nicht zu ihm gehört, von fremdartigen Zuthaten oder andern Totalitäten unterſcheiden. Daraus erklären ſich jene Fälle der Ideenaſſociation, die der Verf. unter das ſ. g. Geſetz der Contiguität zuſammenfaßt. Denn die Erfahrung zeigt, daß einerſeits die von der Theorie des Verf. geforderte Wiederholung der Sinnesempfindungen, Perceptionen ꝛc. keineswegs nothwendig iſt (die Umſtände und einzelnen Momente, z. B. unſrer Trauung, der Einführung in unſer Amt ꝛc. aſſociiren ſich ſehr feſt, obwohl die ganze Begebenheit ſich nie wiederholt hat) und daß andrerſeits keineswegs Alles und Jedes, was am gleichen Orte, gleichzeitig oder in unmittelbarer Folge geſchah, ſich aſſociirt, ſondern nur von den zuſammengehörigen Momenten mit dem Einen auch das Andre in unſre Erinnerung eintritt (der gleichgültigen Perſonen z. B., die als bloße Zuſchauer bei unſrer Trauung uns umſtanden, ſo wie der indifferenten, zufälligen Ereigniſſe, die gleichzeitig paſſirten, erinnern wir uns keineswegs, wohl aber aller betheiligten Perſonen, aller zugehöriger Umſtände und Begebenheiten); — daß ferner von den Erlebniſſen unſrer Kindheit uns meiſt nur Einzelnes im Gedächtniß bleibt, daß alſo in der Kindheit die Ideenaſſociation, das Zuſammenwachſen gleichzeitiger Perceptionen ꝛc. viel ſchwächer iſt, weil das Kind in den meiſten Fällen das Zuſammengehörige als ſolches zu erfaſſen noch nicht im Stande iſt; daß, je lockrer der Zuſammenhang der einzelnen Perceptionen ꝛc. war, deſto leichter die Aſſociation derſelben ſich allmälig auflöſt, u. ſ. w. Der Grund dieſer Form der Ideenaſſociation liegt einfach darin, daß die zuſammengehörigen Erſcheinungen, in welchem Sinne wir ſie auch als zuſammengehörig, als Momente oder Theile Eines Ganzen faſſen mochten, eben damit, daß wir ſie ſo faßten, zu Einer Vorſtellung in unſerm Bewußtſeyn ſich verknüpften und die Beſtimmtheit Einer Vorſtellung für unſer Bewußtſeyn erhielten. Natürlich alſo wird dieſe Vorſtellung auch als Eine Vorſtellung, als ein Ganzes, in unſerm Gedächtniß aufbewahrt, und wenn das eine Moment derſelben auf irgend eine Veranlaſſung in un-

ser Bewußtseyn zurückgerufen wird, so werden auch die übrigen Momente wiederum hervortreten, und zwar diejenigen am deutlichsten, die im engsten Zusammenhang unter einander standen. — Die zweite Art der Ideenassociation, die nach dem Gesetze der Aehnlichkeit sich bildet, steht in unmittelbarer Beziehung zu der dritten Art, die auf dem Contraste oder Gegensatz beruht. Aehnlichkeit und Unähnlichkeit (Verschiedenheit) sind die beiden wichtigen allgemeinen Eigenschaften der erscheinenden Dinge — unsrer Sinnesempfindungen und Perceptionen, — mit deren Hülfe wir nicht nur unsre allgemeinen Begriffe uns bilden, sondern durch die auch unsre einzelnen Anschauungen und Vorstellungen erst ihre Bestimmtheit für unser Bewußtseyn erhalten. Wir bemerken die Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, indem wir die erscheinenden Dinge unter einander *vergleichen*, d. h. in Beziehung auf Gleichheit und Ungleichheit (Identität und Differenz) von einander *unterscheiden*. Je öfter, je sorgfältiger und genauer wir irgend ein Object mit andern verglichen, von andern ähnlichen unterschieden haben, desto klarer und bestimmter wird unsre Wahrnehmung und Vorstellung desselben. Dieß Vergleichen, dieß Zusammenstellen der ähnlichen Erscheinungen gegenüber den unähnlichen und das weitere Unterscheiden der ähnlichen von einander in mehr oder minder ähnliche, üben wir daher fortwährend aus, anfänglich unabsichtlich und unbewußt (instinctiv), und zwar nicht bloß in Beziehung auf die gegenwärtigen Erscheinungen, die unsre Sinne treffen, sondern auch in Beziehung auf vergangene Erscheinungen, die unser Gedächtniß aufbewahrt. Schon das Kind, das eben erst seine ersten Vorstellungen und Begriffe sich zu bilden beginnt, vergleicht die Rose, die es gestern sah, mit der Rose, die es heute vor sich hat, und freut sich der entdeckten Aehnlichkeit oder Identität. Es thut so, weil das Vergleichen ein *nothwendiges*, in der *Natur* der menschlichen Seele (als psychischer Kraft) liegendes Moment derjenigen Thätigkeit ist, durch welche unsre Seele überhaupt zum Bewußtseyn kommt und der Inhalt desselben seine Bestimmtheit, Ordnung und Zusammenhang erhält; und diese (unterscheidende)

Thätigkeit übt unſre Seele auf eignen innern Antrieb, weil ſie zum Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn ihrer Natur nach beſtimmt iſt. Der Erfolg dieſes beſtändigen Vergleichens iſt einerſeits, daß wir die ähnlichen Erſcheinungen allmälig unter gewiſſe allgemeine Art- und Gattungsbegriffe ſubſumiren, womit ſie in Eine Vorſtellung gleichſam zuſammenſchmelzen, und daß andrerſeits jede neue Erſcheinung, Sache oder Begebenheit, andre ähnliche in unſer Bewußtſeyn zurückruft, weil wir eben unwillkührlich nach ähnlichen Erſcheinungen ſuchen, um ſie mit ihnen vergleichen zu können. Wo dieß Streben aus irgend einem Grunde gehemmt iſt, wo unſre Aufmerkſamkeit getheilt oder geſtört iſt oder der gegebenen Erſcheinung ſich gar nicht zuwendet, da tritt auch keine Erinnerung an ähnliche Erſcheinungen ein (obwohl doch die Nervenſtröme, auf die des Verf. Theorie ſich gründet, auch in dieſen Fällen ohne Zweifel dieſelbe Bahn einſchlagen wie in andern Fällen). — Die Art der Ideenaſſociation endlich, die nach dem Geſetze des Contraſtes ſich bildet, beruht auf dem logiſchen Begriffe des Gegenſatzes, der mit ſeinen beiden Formen des poſitiven und negativen (contradictoriſchen) Gegenſatzes nur eine beſondre Art des Unterſchieds, ein Act der unterſcheidenden Thätigkeit iſt, der in der Natur der gegebenen Erſcheinungen wie der unterſcheidenden Thätigkeit ſelber liegt. Wir verweiſen daher auf unſre Erörterung dieſes Begriffs (im Syſt. d. Logik S. 422 f. Compend. d. Log. S. 143 f.). Aus ihr ergiebt ſich von ſelbſt, daß die im Gegenſatz zu einander ſtehenden Vorſtellungen eben durch den Gegenſatz mit einander verknüpft, ja untrennbar verbunden ſind, weil im Grunde die eine ohne die andre gar nicht denkbar iſt. Ich kann das Böſe nicht denken ohne das Gute und umgekehrt, weil jedes nur die Negation des andern iſt; ich kann den Herrn nicht ohne den Diener denken, weil er ohne Diener gar nicht Herr iſt, und umgekehrt. Wo alſo in unſrer Lebenserfahrung z. B. eine heilige Handlung durch eine contraſtirende, widerſprechende, entſchieden profane unterbrochen ward oder beide irgend wie zuſammentrafen, da verknüpfen ſich die beiden Vorſtellungen unter einander

durch dasselbe Band, durch welches die entgegengesetzten Begriffe des Heiligen und Profanen zusammengehalten sind. —

Die Enge des Raums verbietet uns, von dem reichen Inhalt der zweiten Schrift des Verf. mehr als einige Hauptpunkte zu berühren. Zu diesen gehört vor allen die Frage nach dem Ursprung und der psychologischen Erklärung unsrer ethischen Gefühle und Vorstellungen. Es ließ sich erwarten, daß der Verf. nach dem Beispiel seiner sensualistischen und materialistischen Vorgänger bei seiner Erörterung dieses Gebiets der Psychologie auf die Nützlichkeitstheorie zurückkommen werde: die physiologische Basis, auf die er sich stellt, gestattet kaum einen andern Gesichtspunkt. Demgemäß sollen die Ausdrücke, Moralität, Pflicht, Verbindlichkeit, Recht, ihrem eigentlichen Sinne nach auf diejenige Klasse von Handlungen sich beziehen, die mit Strafbestimmungen verknüpft (verboten oder geboten) sind, — d. h. der Begriff der Strafe wird für den Grundbegriff aller Ethik, der Rechts- wie der Moralphilosophie erklärt (S. 286 f.). Der Ursprung der Gesetze aber und insbesondre der Strafgesetze soll darauf beruhen, daß jede menschliche Gesellschaft, jede Community, um ihrer Selbsterhaltung willen und resp. zum allgemeinen Besten sich genöthigt sehe, durch angedrohte Strafe gewisse Handlungen zu verhindern, andre zu erzwingen. Um diese alte Theorie haltbar zu machen, verquickt sie der Verf. mit einem Zusatze, indem er die Behauptung zu begründen sucht, daß, wenn auch Utility die Hauptquelle der geltenden und überall ziemlich übereinstimmenden Gesetze sey, doch nicht alle Gesetze, Sitten ꝛc., die historisch bei den verschiedenen Völkern, Staaten, Communities, herrschend geworden, sich auf diese Quelle zurückführen lassen, daß vielmehr viele derselben auf bloßem Sentiment, d. h. auf allgemeinen Geschmacksrichtungen, Neigungen und Abneigungen, Vorurtheilen, Einbildungen, Nationaleigenthümlichkeiten ꝛc., oft auch auf dem Eigenwillen eines religiösen Propheten, der irgendwie Macht und Autorität gewonnen, beruhen. — Wir wollen die Mängel dieser Theorie nicht von neuem aufdecken. Denn so wichtig auch für die Ethik die Frage nach dem

Urſprunge der Rechts- und Sittengeſetze iſt, ſo iſt ſie doch an ſich nur eine ethiſche Frage. Das pſychologiſche Hauptproblem iſt die Frage nach dem Urſprunge des Gefühls des Sollens (der Verpflichtung, der Anmahnung und Abmahnung) einerſeits, und nach dem Urſprung unſres Begriffs der Vollkommenheit andrerſeits. Der Verf. behauptet ſelber, daß alle Menſchen die Ueberzeugung hegen, daß, was ſie glauben (für recht und gut halten) auch alle übrigen glauben ſollten; er räumt ſelber ein, daß alle Menſchen ein Gefühl moraliſcher Billigung und Mißbilligung, d. h. ein Gefühl des Seynſollens und reſp. Nicht-ſeynſollens in Beziehung auf Willensentſchlüſſe und Handlungen haben, obwohl ſie in dem, was ſie billigen und mißbilligen und was ſie für recht und gut halten, ſehr weit von einander abweichen (S. 297 f.). Ebenſo wenig läßt ſich leugnen, daß überall das Vollkommenere — oder was wir dafür halten — uns beſſer gefällt als das Unvollkommene, und daß wir bei unſern ethiſchen Urtheilen unwillkührlich den Maaßſtab der Vollkommenheit — je nach unſerm Begriff von ihr — anwenden, ja daß wir allgemein den Wunſch hegen, Alles möchte ſo vollkommen als möglich ſeyn. Mag immerhin unſer Begriff der Vollkommenheit mit der Vorſtellung unſres höchſten Wohlſeyns (der Glückſeligkeit) in Eins zuſammenfallen, — immer geht der Begriff doch über das Gegebene, das ſtets mehr oder minder unvollkommen erſcheint, hinaus; und zugleich manifeſtirt ſich in dem Gefallen, dem Wunſche, der Liebe zum Vollkommenen ein Gefühl des Sollens, das mit dem Begriffe ſich verknüpft, weil es — nach unſrer Anſicht — zur Entſtehung des Begriffs weſentlich mitwirkt: wir haben das Gefühl, daß Alles vollkommen ſeyn ſollte. Nach dem Urſprunge des Begriffs der Vollkommenheit fragt der Verf. gar nicht. Aber auch jenes Gefühl des Sollens oder der Verpflichtung, das er ſelbſt als ein allgemein menſchliches anerkennt und durch das auch nach ſeiner Theorie die ethiſchen Vorſtellungen von allen andern ſich unterſcheiden, berührt er nur gelegentlich bei der Erörterung des Weſens und Urſprungs des Gewiſſens. Nach ihm entſteht

das Gewissen im Kinde nur durch die angedrohte und vollzogene Strafe für gewisse Handlungen: „Das kindliche Gewissen ist nichts als die Verknüpfung des Gefühls der Furcht vor Strafe mit der Vorstellung der verbotenen Handlung.“ Später möge dann das Gefühl der Liebe oder Achtung gegen die Autorität, die das Strafamt übt, noch später Vernunft und Einsicht in die Zwecke der Bestrafung ꝛc., noch mächtigere Abschreckungsimpulse abgeben als die Furcht vor der Strafe. Aber „Alles, was wir unter der Autorität des Gewissens verstehen, das Gefühl der Verpflichtung, das Gefühl des Rechts, der Stachel der Reue, — kann nichts andres seyn als verschiedene Bezeichnungen oder Ausdrucksformen für die Aversion und Furcht (Zurückschreckung) vor gewissen Handlungen, die in der Seele mit jenen oben beschriebenen Consequenzen sich verknüpft haben“ (S. 316). — Jeder sieht, wie völlig ungenügend diese Ansicht ist. Denn offenbar kann keine Strafe in der Welt, welcher Art sie auch sey und wie oft sie auch vollzogen worden, je das Gefühl der Verpflichtung erwecken, die bestrafte Handlung zu unterlassen, und noch weniger das Gefühl des Sollens (des Antriebs), irgend eine Handlung zu thun. Und doch besitzt bereits das Kind, noch ehe es zu Vernunft und Einsicht gelangt ist, dieß Gefühl. Das zeigt sich deutlich an der Reue über seine That: denn Reue ist eben das Gefühl, daß es die Handlung nicht hätte thun sollen. Dasselbe Gefühl hat jeder erwachsene Mensch von sittlicher Gesinnung auch da, wo ihm für die unsittliche Handlung, zu der er sich hat hinreißen lassen, keine Strafe droht. Und ebenso unzweifelhaft fühlen sich, wenn auch nicht alle, doch wenigstens viele Menschen nicht nur verpflichtet, die verbotenen Handlungen (zumal wenn sie das Verbot für rechtlich und moralisch gerechtfertigt halten) zu unterlassen, sondern auch von einem Gefühl des Sollens angetrieben, Handlungen zu thun, deren Unterlassung nicht mit Strafe bedroht ist. Die Strafe und das Strafgesetz kann offenbar nur abschrecken, nur das Gefühl der Furcht erregen; die strafbare Handlung wird daher immer und überall gethan werden, wo

der Menſch ſicher iſt oder doch die Hoffnung hegt, ſich der Strafe entziehen zu können: das zeigt die Geſchichte der Criminaljuſtiz alle Tage. Selbſt das ſchon iſt mehr, als ſich erfahrungsmäßig rechtfertigen läßt, wenn der Verf. behauptet, daß infolge der Strafe oder eines andern bloßen Abſchreckungsmotivs ein Gefühl der Abneigung (aversion) gegen die verbotene Handlung ſich erzeuge. Entſtände dadurch ein ſolches Gefühl, ſo könnte die Handlung niemals geſchehen; denn kein Menſch begeht eine That, vor der er Abneigung empfindet (wenn er nicht zu ihr gezwungen oder durch das Gefühl der Pflicht bewogen wird). Und doch zeigt wiederum die tägliche Erfahrung, daß trotz der Abmahnung des Gewiſſens alle möglichen geſetzlich wie moraliſch verbotenen Handlungen gethan werden. Wenn aber der Verf. nicht nur die Liebe und Achtung vor der ſtrafenden Autorität, ſondern beiläufig auch „Einſicht und Vernunft" unter die Abſchreckungsmotive mit aufzählt, ſo iſt das eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, und zwar in ein *γένος*, das gänzlich außerhalb ſeines Moralprincips liegt. Wir vermögen wenigſtens nicht einzuſehen, wie er von ſeinen Principien aus das Gefühl der Achtung, ſoweit es dem moraliſchen Charakter eines Menſchen gilt, erklären will; und ſo lange er den Urſprung dieſes Gefühls aus der Gemeinnützlichkeit der Geſetze und den Wirkungen der Strafe nicht deducirt hat, werden wir berechtigt ſeyn, dieſe Deduction für unmöglich zu erklären. Einſicht aber in die Zwecke der Strafe und Anerkenntniß (Billigung) dieſer Zwecke — ohne welche die bloße Einſicht nichts helfen würde, — wird niemals bloß durch die Strafe und Beſtrafung gewonnen: davon liefert wiederum die Geſchichte der Criminaljuſtiz die ſchlagendſten Beweiſe. Dieſe Einſicht und Anerkenntniß kann nur erwachſen aus dem Gefühle oder Bewußtſeyn, daß der Zweck der Strafe ein guter, berechtigter, und die Strafe daher rechtlich und moraliſch gefordert ſey. Dazu aber kann mir die bloße Erkenntniß des Nutzens, den die Strafe dem Gemeinweſen gewährt, niemals verhelfen. Denn der bloße Nutzen gewährt an ſich weder dem Einzelnen

noch dem Gemeinwesen irgend ein Recht, einem Andern (in der Strafe) ein Leid zuzufügen; vom Standpunkt des bloßen Nutzens aus erscheint vielmehr jede Bestrafung als eine Gewaltthat, der Jedermann Gewalt entgegenzusetzen berechtigt ist. Gesetzt aber auch, daß ich mich zu der Einsicht erhoben hätte, der Nutzen des Gemeinwesens sey auch stets mein eigner Nutzen, so werde ich mich vielleicht aus Egoismus bewogen finden, den Nützlichkeitsverordnungen des Gemeinwesens mich zu fügen. Aber niemals werde ich mich verpflichtet fühlen, ihnen zu gehorchen. Denn kein Mensch fühlt sich verpflichtet, seinem eignen Nutzen nachzugehen oder ihm gemäß zu handeln; jeder vielmehr fühlt, daß es von ihm abhänge, ob und wie er in dieser Beziehung handeln wolle. Und doch ließe sich nur aus der Verpflichtung, für das eigne Beste zu sorgen, die Verbindlichkeit herleiten zum Gehorsam gegen die Nützlichkeitsgesetze des Gemeinwesens, dem Jeder angehört. Die Straf- und Nützlichkeitstheorie ist in der That ebenso unfähig, das psychologische Phänomen des Gewissens, das Gefühl der Verpflichtung, des Sollens, der Reue, wie die ethischen Gefühle der Achtung, Verehrung, Bewunderung vor moralischer Größe, des Abscheus und der Indignation vor sittlicher Verworfenheit, zu erklären. Daß endlich mit dieser Theorie die „Vernunft" in dem Sinne, in welchem das Wort allgemein gebraucht wird, (und in welchem es weit über den Begriff des Nutzens hinausgeht), gar nichts zu schaffen hat, brauchen wir wohl nicht erst darzuthun. —

Der zweite Punkt, auf den wir die Aufmerksamkeit des Lesers noch lenken wollten, ist die Frage nach der Freiheit des Willens. Es versteht sich von selbst, daß der Verf. sie verwirft: denn der physiologische Standpunkt der Seelenlehre fällt in sich selbst zusammen, wenn es eine Freiheit des Willens giebt. Er sucht daher zunächst zu zeigen, daß die Ausdrücke „Freiheit und Nothwendigkeit" in Beziehung auf den Willen und unsre Willensacte gar keinen Sinn haben, daß sie nur Verwirrung und Mißverständniß angestiftet hätten und anstiften könnten, und daß sie daher von der theoretischen Erklärung der Willens-

erſcheinungen gänzlich ferngehalten werden müßten (S. 544 f.). Auch der Ausdruck „Freiheit der Wahl" habe keine reelle Bedeutung, außer ſofern damit eine äußere Dazwiſchenkunft, der Einfluß äußerer Einwirkungen (Drohungen — Zwang ꝛc.) geleugnet werden ſolle. Denn es könne zwar wohl geſchehen, daß für einen Augenblick entgegengeſetzte Anregungen (attractions) ſich genau das Gleichgewicht halten, und die Entſcheidung dadurch ſuspendirt werde. Das Gleichgewicht könne auch wohl eine Zeit lang andauern; aber „ſobald es zur wirklichen Entſcheidung komme, ſo ſey die Thatſache und die Bedeutung derſelben, daß irgend eine Erwägung in der Seele aufgeſtiegen und eine höhere Kraft des Antriebs derjenigen Seite gegeben habe, die das Uebergewicht gewonnen: that is the whole substance of the act of choosing." Kurz, „verſchiedene Motive, d. h. gegenwärtige oder in Ausſicht ſtehende Luſt- und Schmerzgefühle, treffen zuſammen und drängen mich zu handeln: das Reſultat des Conflicts zeigt, daß die eine Gruppe dieſer Motive ſtärker iſt als die andre, and that is the whole case" (S. 549 f.). Allein dieſe Darſtellung des Vorgangs iſt unrichtig. Was der Verf. anführt, iſt nicht der ganze Vorgang, nicht die ganze Subſtanz deſſelben; es fehlt vielmehr gerade dasjenige Moment, auf das es hier vorzugsweiſe ankommt, daß wir nämlich bei einem Acte der freien Wahl (der Erwägung und Ueberlegung) das Bewußtſeyn haben, uns ſo oder anders entſchließen zu können, und daß auch nachdem wir uns entſchloſſen und gehandelt haben, das Bewußtſeyn uns fortwährend ſagt, wir hätten auch anders handeln können. Dieß iſt eine unleugbare pſychologiſche Thatſache. Es iſt gerade diejenige Thatſache, welche den Pſychologen in Betreff des Problems, um das es ſich handelt, allein intereſſirt. Denn ob wir wirklich frei ſind, ob die Willensfreiheit realiter möglich iſt, dieſe Frage hat die Ethik, die Naturphiloſophie und Metaphyſik zu entſcheiden. Sache der Pſychologie iſt nur die Erklärung jener Thatſache des Bewußtſeyns, mit welcher zugleich der Begriff der Willensfreiheit eine völlig klare und beſtimmte pſychologiſche

Bedeutung erhält. Denn psychologisch fällt die Willensfreiheit mit jenem Bewußtseyn in Eins zusammen: die Willensfreiheit, die wir uns beimessen, ist nichts andres als das Bewußtseyn, daß wir, wenn auch nicht in allen, doch in vielen Fällen auch anders hätten handeln können, als wir gehandelt haben, und daß wir in solchen Fällen so oder anders zu handeln vermögen. Woher dieß Bewußtseyn? – Das ist die Frage, die der Verf. vor Allem hätte beantworten sollen, die er aber nirgend erörtert. Er behauptet nur, daß wir thatsächlich niemals ohne alle Motive handeln, daß wir vielmehr immer irgend einem Motive wollend und handelnd folgen. Dieß ist vollkommen richtig, ja wir haben sogar auch stets das Bewußtseyn, daß wir einem vorhandenen Motive folgen. Aber ebenso entschieden haben wir das Bewußtseyn, daß wir dem Motive auch nicht hätten folgen, daß wir die Handlung hätten unterlassen, oder einem andern Motive zu einer andern Handlung hätten folgen können, kurz, daß wir durch unsern Entschluß den gegebenen Impuls, dem wir folgen, erst zu einem Motive unsres Handelns machen. Ebenso hat der Verf. vollkommen Recht, wenn er behauptet, aus dem Bewußtseyn der Willensfreiheit folge noch keineswegs, daß der Wille wirklich, thatsächlich frei sey. Allein um die Frage, ob dem Inhalte des Bewußtseyns die Realität entspreche oder nicht, handelt es sich wiederum gar nicht oder doch erst in zweiter Instanz. Die psychologische Grund- und Hauptfrage ist und bleibt, woher jenes Bewußtseyn selber? Die Vertheidiger der Willensfreiheit sagen, es entstehe wie alles Bewußtseyn von den Eigenschaften unsrer menschlichen Natur, durch Selbstbeobachtung oder Reflexion auf unsre inneren (psychischen) Zustände, Bewegungen, Thätigkeiten ꝛc., d. h. durch (absichtliche oder unabsichtliche) Unterscheidung und Vergleichung derselben unter einander. Diese Reflexion zeige, daß wir gegebenen Impulsen in vielen Fällen nicht ohne Weiteres folgen, sondern in Erwägung ziehen, ob und welchem wir folgen wollen, daß wir also zwischen den Motiven nicht nur wählen, sondern einen gegebenen

Impuls auch durch unsre Wahl (durch unsern Willensentschluß) erst zum Motive unsres Handelns machen. Diese durch Selbstbeobachtung gewonnene Erkenntniß, daß wir so verfahren und verfahren können, veranlaßt die Vertheidiger der Willensfreiheit zu der Annahme, daß wir das Vermögen der Selbstbestimmung oder was dasselbe ist, das Vermögen freier (weder von außen noch innen gezwungener) Willensentscheidung, das Vermögen der Wahlfreiheit thatsächlich besitzen. Die Gegner der Willensfreiheit haben mithin nur nachzuweisen, daß jenes Resultat der Selbstbeobachtung und damit das Bewußtseyn freier Entschließung falsch, Täuschung oder Irrthum sey und woher es komme, daß wir die Täuschung für Wahrheit nehmen, d. h. worauf die Illusion, welche wir das Bewußtseyn der Willensfreiheit nennen, beruhe. Haben sie dieß nachgewiesen, so haben sie den Forderungen der Psychologie Genüge gethan und zugleich den Proceß gewonnen. Alles anderweitige Räsonnement, woher es auch geschöpft seyn möge, ist dagegen leeres Geschwätz, das zur Entscheidung der psychologischen Streitfrage, um die es sich handelt, nichts beizutragen vermag. —

Was endlich Wesen und Ursprung des Bewußtseyns selbst betrifft, so erfahren wir durch die dieser Frage gewidmete Schlußabhandlung des Verf. nicht viel mehr als wir schon wissen. Wir erhalten zunächst nur Aufschluß darüber, wie der Verf. dazu kommt, das Bewußtseyn mit dem Fühlen, Empfinden ꝛc. ohne Weiteres zu identificiren. Er beruft sich dafür auf den Sprachgebrauch, wonach „Bewußtseyn“ ein Ausdruck sey für die wachende, lebende Seele im Unterschied von Schlaf, Ohnmacht, Besinnungslosigkeit, Betäubung, Unempfindlichkeit, Tod (S. 599). Allein wenn wir einen ohnmächtigen Menschen, einen Todten ꝛc. bewußtlos nennen und somit scheinbar das Bewußtseyn mit dem psychischen Leben überhaupt identificiren, so nehmen wir dabei pars pro toto, den Haupttheil für das Ganze: nur weil das Bewußtseyn das Hauptkriterium unsers psychischen Lebens ist, nennen wir einen Menschen, in welchem dieß Leben erloschen scheint oder ist, bewußtlos; — von einem schlafenden, betäubten, gestorbenen Thiere brauchen wir, im Deutschen wenigstens, diesen Ausdruck niemals. Jedenfalls ist vom Bewußtseyn in diesem weitern Sinne das Bewußtseyn im engern Sinne, d. h. die psychologische Thatsache, daß wir nicht bloß fühlen, empfinden, percipiren, vorstellen, denken, streben, wollen, handeln, sondern auch wissen, daß und was wir fühlen, empfinden ꝛc., wohl zu unterscheiden. Das thut denn auch der Verf. und meint, dieß „intellectuelle“ Bewußtseyn beruhe auf Discrimination oder auf dem „Gefühl des Unterschieds zwischen gleichzeitigen oder einander folgenden Impressionen.“ Wenn wir

von zwei Farben, Tönen, Gerüchen ꝛc. verschieden afficirt seyen, so seyen wir intellectually conscious; und dieß Gefühl des Unterschieds sey die „fundamentale Eigenthümlichkeit des Intellects", das „fundamentalste und bezeichnendste Kennzeichen der Intelligenz." Denn durch dasselbe seyen wir befähigt zu aller der mannichfaltigen Erfahrung, die wir unter dem Ausdruck knowledge (Kenntniß — Erkenntniß) zusammenfassen (S. 614). Allein dieses Gefühl des Unterschieds und die Erklärung desselben für die fundamentale (nicht weiter abzuleitende) Basis aller Intelligenz und Erkenntniß widerspricht offenbar der Grundanschauung des Verf. und seinem physiologischen Standpunkte. Wir wenigstens vermögen schlechterdings nicht einzusehen, wie durch irgend welche Nervenaffectionen ein Gefühl des Unterschieds dieser Nervenaffectionen (Empfindungen) entstehen könne. Verschiedene Nervenreizungen, Empfindungen, Gefühle sind und bleiben nur verschiedene Affectionen der Nerven und resp. Nervencentren; sie können offenbar nicht von ihrer eignen Verschiedenheit afficirt werden, weil diese Verschiedenheit gar nicht außer oder neben ihnen, sondern als ihre eigne Bestimmtheit in ihnen und mit ihnen identisch ist. Soll diese Verschiedenheit gefühlt oder eine bewußte werden, so setzt dieß voraus, daß neben den Nerven und deren Centrum noch ein von ihnen unterschiedenes Wesen bestehe, welches eben von der Verschiedenheit als solcher afficirt werde oder welches von seinen einzelnen verschiedenen Bestimmtheiten sich selbst zu unterscheiden und dadurch der Verschiedenheit derselben sich bewußt zu werden vermöge. Indem der Verf. auch nicht einmal einen Versuch macht, das Gefühl des Unterschieds, das er dem psychologischen Hauptphänomen zu Grunde legt, physiologisch zu erklären und von den Nervenaffectionen oder Nervenströmen des Gehirns abzuleiten, erklärt er implicite sein Unternehmen, die Seelenlehre auf die Physiologie zu gründen, für banquerott. Außerdem ist mit diesem Gefühle noch keineswegs das intellectuelle Bewußtseyn gegeben. Denn das bloße Gefühl des Unterschieds ist offenbar nicht identisch mit dem Bewußtseyn des Unterschieds, mit dem Bewußtseyn, daß wir verschiedene Gefühle haben und worin ihre Verschiedenheit besteht. Für diese psychologische Thatsache fehlt alle und jede Erklärung. —

H. Ulrici.

Bibliographie.

I. Verzeichniß

der im In- und Ausland neu erſchienenen philoſophiſchen Schriften.

C. Ackermann: The Christian Element of Plato and the Platonic Philosophy. Translated from the German, by S. R. Asbury. London, Hamilton, 1860. (7½ Sh.)

L. Adler: Vorträge zur Förderung der Humanität. Kaſſel, Meſſner, 1860. (22½ Sgr.)

J. E. Alaux: La raison. Essai sur l'avenir de la Philosophie. Paris, Didier, 1860. (3½ Fr.)

A. Alison: The Philosophy and History of Civilization. Lond., Chapman, 1861.

A. Baſtian: Der Menſch in der Geſchichte. Zur Begründung einer pſychologiſchen Weltanſchauung. 3 Bde. Leipzig, O. Wiegand, 1860.

L. Bautain: Philosophie des Lois au point de vue chrétien. Paris, 1860.

E. Bavoux et A. François: Voltaire à Ferney. Sa correspondance avec la Duchesse de Saxe-Gotha suivie de lettres et de notes historiques entièrement inédites Paris, Didier, 1860. (7 Fr.)

J. Beck: Grundriß der empiriſchen Pſychologie und Logik. 6. verbeſſerte Auflage. Stuttgart, Metzler, 1860. (20 Sgr.)

A. Böhringer: Der philoſophiſche Standpunkt des Sokrates. Ein Bruchſtück aus d. Geſchichte der griechiſchen Philoſophie. Schul-Programm. Karlsruhe, Braun, 1860.

H. S. Boase: The Philosophy of Nature: a Systematic Treatise on the Causes and Laws of Natural Phenomena. London, Longman, 1860. (12 Sh.)

R. Bonghi: Sunto delle lezioni di logica, scritto per uso dei suoi scolari. Milano; 1860.

J. J. Borelius: Kritik öfwer den Boströmska Filosofien. 1, 2 Häftet. Stockholm, Haeggström, 1860. (1 Rthlr.)

C. A. Brandis: Ueberſicht über das Ariſtoteliſche Lehrgebäude u. Erörterung der Lehren ſeiner nächſten Nachfolger, als Uebergang zur 3. Entwickelungsperiode der Griechiſchen Philoſophie. Auch unt. d. T.: Handbuch der Geſchichte d. Griechiſch-Römiſchen Philoſophie. 3. Theils 1. Abtheil. Berlin, Reimer, 1860. (1 Rthlr. 25 Sgr.)

A. de Broglie: Questions de Religion et d'Histoire. 2 Voll. Paris, Lévy, 1860.

H. M. Chalybäus: Hiſtoriſche Entwicklung der ſpeculativen Philoſophie von Kant bis Hegel. Zur näheren Verſtändigung des wiſſenſchaftl. Publicums mit d. neueſten Schule. 5. durchgängig revidirte und theilweiſe umgearbeitete Aufl. Leipz., Arnoldi, 1860. (2 Rthlr.)

Th. Chriſtlieb: Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena in ihrem Zuſammenhange mit der vorhergehenden u. unter Angabe ihrer Berührungspunkte mit der neueren Philoſophie u. Theologie. Mit Vorwort von Prof. Dr. Landerer. Gotha, Beſſer, 1860. (2½ Rthlr.)

Clement: Die Weltlehre des Gottthums 3 Theile. Zürich, Meyer, 1860.

V. Cousin: Introduction à l'histoire de la Philosophie. Paris, Didier, 1861.

G. L. Craik: The Writings and Philosophy of Bacon. New Edition, revised. London, Griffin, 1860. (3 Sh. 6 d.)

F. W. Cronheim: Inquiry into the Origin of the Belief in Predestination. London, Rivingtons, 1860.

P. L. Darlu: Philosophie. 3. édition, revue, corrigée et augmentée. Paris, 1860.

F. Dittes: Ueber die ſittliche Freiheit mit beſondrer Berückſichtigung d. Syſteme von Spinoza, Leibnitz, Kant. Gekrönte Preisſchrift. Nebſt einem Anhang üb. d. Eudämonismus. Leipz., Klinkhardt, 1860. (15 Sgr.)

H. Dixon: The personal History of Lord Bacon. From Unpublished Letters and Documents. London, Murray, 1861. (12 Sh.)

L. Dukes: Salomon ben Gabirol aus Malaga u. die ethischen Werke desselben. Mit einer Uebersicht über die meisten ethischen Werke der Araber. Ein Beitrag z. Literaturgesch. d Araber u. Juden d. Mittelalters. Heft 1. Hannover, Helwig, 1860. (20 Sgr.)

H. M. Duparc: Encyclopädie der wijsbegeerte. Met toepassing op de grondbeginselen der zielkunde. Ten gebruike van gymnasiën en by den aanfang der akademische studiën. Amsterdam, Dietrichs, 1860.

J. H. van Endert: De sententiae probabilis ad efformandam conscientiam certam vi et efficacia. Cöln, Bachem, 1860. (12 Sgr.)

F. W. Farrar: The Origin and History of Language. Based on Modern Researches. London, Murray, 1860. (5 Sh.)

G. Th. Fechner: Ueber die Seelenfrage. Ein Gang durch die sichtbare Welt um die unsichtbare zu finden. Leipzig, Amelang, 1861. (1 ℛ)

J. G. Findel: Quickborn der Lebensweisheit. Bausteine zur Diätetik der Seele. 2. Aufl. Leipzig, Luppe, 1860. (18 Sgr.)

F. Friedhoff: De sententiae probabilis ad efformandam conscientiam certam vi et efficacia. Münster, 1860. (15 Sgr.)

F. Friedhoff: Ueber die Kraft der menschlichen Vernunft. Regensburg, Manz, 1860. (7½ Sgr.)

V. Garelli: Della logica o teorica della scienza, libri tre. II. Edizione. Torino, 1859.

L. Gerkrath: Franz Sanchez. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Bewegungen im Anfange der neueren Zeit. Wien, Braumüller, 1860. (20 Sgr.)

L. Gmur: Aesthetik od. die Wissenschaft des Schönen. Bearb. zunächst zum Gebrauch bei seinen Vorlesungen ꝛc. 1. Theil: Vom Schönen im Allgemeinen. St. Gallen, Köppel, 1859. (18 Sgr.)

Z. Göransson: Om Möjligheten af Christlig Philosophi. Aphorismer. 2. Uppl. Upsala, Leffler. (25 öre.)

H. v. Grätz: Geschichte der Philosophie, ihrer Systeme u. deren Vertreter für gebildete Leser aus allen Ständen kurz und faßlich vorgetragen. Langensalze, Schulbuchhandl., 1861. (12 Sgr.)

W. Gresley: Idealism Considered chiefly with Reference to a Volume of Essays and Reviews etc. London, Masters, 1860. (1 Sh.)

R. Grohmann: Genesis des Denkens oder über das Sichselbst im Menschen. Leipzig, C. Fleischer, 1860. (18 Sgr.)

G. Grote: Plato's Doctrine on the Rotation of the Earth and Aristotle's Comment upon that Doctrine. London, Murray, 1860. (1½ Sh.)

M. R. de Guimps: La philosophie et la pratique de l'éducation. Paris, Durand, 1860.

R. Heino: Die Selbsterkenntniß des Menschen nach den Zeugnissen der Natur u. Offenbarung. Budissin, Monse, 1860. (12 Sgr.)

F. Hoffmann: Ueber die Gottesidee des Anaxagoras, Sokrates u. Platon, im Zusammenhang ihrer Lehren v. d. Welt u. d. Menschen. Glückwunsch-Programm der Universität Würzburg an die Universität Berlin zur Feier ihres 50jährigen Jubiläums. Würzburg, Thein, 1860.

H. Hürlimann: Erstes Sendschreiben an die Universitäten, überhaupt an alle Weisen und Guten über die dem menschlichen Geschlecht allein homogene Vollendung des großen Weltgedankens u. s. w. Schaffhausen, Bredtmann, 1860.

— —: Kritik des bestehenden Rechts. Principielle Darstellung der verfehlten von allen Völkern verwirklichten, u. der richtigen — — zukünftigen Rechts- u. Weltordnung u. s. w. Ebendas. 1861.

P. Janet: Etudes sur la dialectique dans Platon et dans Hégel. Paris, Ladrange, 1860. (7 Fr.)

P. Julius: Spaziergänge auf dem Gebiete der Kirchenlehre. Populär-philosophische Betrachtungen. Heft II. Leipzig, Kollmann, 1860. (12 Sgr.)

K. Kablbaum: Entwurf einer Wissenschaftslehre nach d. Methode d. Naturforschung. Danzig, Kafmann, 1860. (7½ Sgr.)

W. R. Kranichfeld: Platonis et Aristotelis de ἡδονῇ sententiae quomodo tum consentiant tum dissentiant perquirendo inter sese comparatae. Berol. 1860. (Doctordissertation).

J. C. Kröger: Das Unhaltbare und Gefährliche der materialistischen Naturanschauung. Dem Volke, seiner Jugend und seinen Lehrern dargestellt. 2. verm. Aufl. Hamburg, Kittler, 1861. (5 Sgr.)

E. Laas: Εὐδαιμονίας Aristotelis in Ethicis principium quid velit & valeat. Berol., 1860. (Doctordissert.).

J. H. Lentzen (Dr. d. Theol. u. Phil., Pfarrer zu Deckhoven): Zur philosophischen Methode. Köln, Schauberg, 1861. (1 ℛ 20 Sgr.)

G. A. Lindner: Lehrbuch der formalen Logik nach genetischer Methode. Graz, Wießner, 1861. (15 Sgr.)

H. Lockwood: Instinct or Reason? An Essay etc. London, 1860. (5½ Sh.)

K. v. Lützow: Aphorismen philosophisch-politischen Inhalts. Schwerin, Bärensprung, 1860. (10 Sgr.)

P. S. W. Lundblad: Sammandrag i Logiken. Stockholm, Westrell, 1860.

J. Macvicar: First Lines of Science Simplified. Edinburgh, Sutherland, 1860.

S. Maine: Ancient Law, its Connexion with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas. London, Murray, 1861.

P. Mantegazza: Fisiologia del piacere Milano, Bernardoni, 1859.

N. Marselli: Saggi di Critica storica. Napoli, H. Detken, 1859.

G. Massari: Ricordi biografici di Vinç Gioberti. Vol. I. Torino, Botta, 1860.

F. D. Maurice: A Manual of Moral and Metaphysical Philosophy. London, Griffin, 1860.

Mémoires de la Société d'anthropologie. Tome I. Paris, Masson, 1860.

L. Ménard: La Morale avant les philosophes. Paris, Didot, 1860.

M. Meyr: Gott u. sein Reich. Philosophische Darlegung der freien göttlichen Selbstentwickelung zum allumfassenden Organismus. Stuttgart, Mäntler, 1860. (2 ℛ)

F. Michelis: Die Philosophie Platon's in ihrer innern Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit kritisch aus den Quellen dargestellt. 2. Abtheil. Münster, Aschendorff, 1860. (1 ℛ 15 Sgr.)

M. J. Monrad: De vi logicae rationis in describenda philosophiae historia. Ad E. Zellerum professorem Marburg. celeb. epistola. Programmatis nomine edidit Academia regia Fredericiana. Christiania, MDCCCLX.

F. G. A. Mullachius: Fragmenta philosophorum Graecorum collegit, recensuit, vertit, annotationibus et prolegomenis illustravit. Poeseos philosophicae caeterorumque ante Socratem philosophorum quae supersunt. Paris, Didot, 1860. (15 Fr.)

S. Nash: Morality and the State. Ohio, Columbus; London, Low, 1860. (10 Sh.)

R. Nielsen: Mathematik og Dialektik. En philosophisk Afhandling. Kopenhagen, Gyldendal, 1860. (1 ℛ)

F. Nitzsch: Das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften. Berlin, Wiegandt, 1860.

M. Noël Seguin: Introduction à une Esthétique nouvelle. Paris, Chamerot, 1860.

M. Noël des Vergers: Essai sur Marc-Aurèle. Paris, Didot, 1860.

Notions des principes de la Métaphysique. Rédigées par l'auteur de la Chronologie confrontée avec les mesures astronomiques. Vienne, Gerold, 1860. (28 Sgr.)

M. Nourrisson: La philosophie de Leibnitz. Paris, Hachette, 1860. (7½ Fr.)

G. Occioni-Bonafous: Della filosofia cattolica, saggio storico. Venezia, Andreola, 1860. [Ueber Dante, Vico, Rosmini und Gioberti].

G. E. Otto: Grundzüge einer philosophischen Kosmologie. Freiberg, Engelhart, 1860. (1 ℳ 6 Ngr.)

A. Peip: Jacob Böhme, der Deutsche Philosoph, der Vorläufer christlicher Wissenschaft. Leipzig, Hirschfeld, 1860. (1 ℳ)

J. Phillips: On the Origin and Succession of Life on the Earth. London, Macmillan, 1860.

R. S. Poole: The Genesis of the Earth and of Man, or the History of Creation and the Antiquity and Races of Mankind etc. 2. Edition. London, Williams & Norgate, 1860. (6 Sh.)

E. Postel: Étude philosophique, historique et critique sur le magnétisme des médicins spagiristes au seizième siècle. Caen, 1860.

A. Réville: Essais de Critique religieuse. Paris, Cherbuliez, 1860.

E. Richetti: Modelli d'analisi logica per le scuole elementari d'Italia. Torino, Franco, 1860.

J. T. Rottels: Gottes Erziehung des menschlichen Geschlechts in der Weltgeschichte durch Christus oder: Auch eine Philosophie der Geschichte. Mainz, Kirchheim, 1860. (20 Ngr.)

A. le Roy: La philosophie au pays de Liège. XVII et XVIII siècles. Lièges, 1860. (4½ Fr.)

E. Saisset: Introduction critique aux oeuvres de Spinosa. Paris, Charpentier, 1860.

F. W. v. Schelling's sämmtliche Werke. 1805—1810. Erste Abtheil., 7. Band. Stuttgart, Cotta, 1860. (2 ℳ 28 Ngr.) 8. Band. Ebend. 1861. (2 ℳ 12 Ngr.)

G. Scheve: Phrenologie u. Religion. Zur Lehre von der Offenbarung Gottes im Menschengeiste. Ein Beitrag zur Lösung der religiösen Wirren unsrer Zeit. München, Franz, 1860. (5 Ngr.)

H. Schmidt: Sokrates. Ein zum Besten der innern Mission zu Wittenberg gehaltener Vortrag. Halle, Waisenhaus, 1860. (5 Ngr.)

F. Schnell: Das Seelenleben des Menschen. Unter d. Gesichtspunkt seiner organischen Entwickelung, Verjüngung u. Gesundheit nach d. neuen System d. Psychologie des Prof. Dr. Schultz-Schultzenstein bearbeitet. Leipzig, Fleischer, 1861. (24 Ngr.)

A. Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften. 2. verb. u. verm. Aufl. I. Ueber die Freiheit d. menschlichen Willens, II. Ueber d. Fundament d. Moral ꝛc. Leipzig, Brockhaus, 1860. (1 ℳ 15 Ngr.)

G. Schwanitz: Am Meere. Platonische Skizzen. Jena, Mauck, 1860. (12 Ngr.)

E. Schwertzel: Das Buch der Weisheit im Plane, früher genannt Wissenschaftlicher Werkplan. 3. Aufl. oder 3. Stufe. Marburg, Selbstverlag d. Verf., 1860. (12 Ngr.)

G. Semper: Der Styl in d. technischen u. tektonischen Künsten oder praktische Aesthetik. Ein Handbuch ꝛc. Frankf. a/M., 1860. (1 ℳ)

H. J. Slack: The Philosophy of Progress in Human Affairs. London, Chapman, 1860 (6 Sh.)

M. Sloman: The Claim of Leibnitz to Invention of the Differential Calculus. London, 1860. (8½ Sh.)

B. de Spinoza: Traité politique, traduit par M. J. G. Prat. Paris, 1860.

H. Steinthal: Charakteristik der vornehmsten Typen des Sprachbaus. Berlin, Dümmler, 1861.

D. Stern: Esquisses morales. Pensées, réflexions et maximes. 3. Edition. Paris, Techener, 1860.

F. Sufemihl: Die genetische Entwickelung der Platonischen Philosophie. 2. Theil, 2. Hälfte. Leipzig, Teubner, 1860. (2 ℳ)

E. Taube: Ueber die Temperamente und ihren Einfluß auf die religiös-sittliche Entwickelung des Menschen. Barmen, 1860. (5 Ngr.)

G. Teye: Die prakt. Ideen nach Herbart. Laar, Securius, 1861. (10 Sgr.)

C. A. Thilo: Die theologisirende Rechts- und Staatslehre. Eine historisch-kritische u. thetische Untersuchung üb. d. Principien d. Rechtsphilosophie und die damit zusammenhängenden Disciplinen, mit besonderer Rücksicht auf die Rechtsansichten Stahls. Leipzig, Pernitzsch, 1861. (2 Thlr.)

W. Thomson: An Outline of the necessary Laws of Thought, a Treatise on Pure and Applied Logic. 5. Edition. London, Longman, 1860. (5½ Sh.)

A. Tonnellé: Fragmens sur l'Art et la Philosophie. Publiés etc. par G. Heinrich. Tours, 1859.

Ultimate Principles of Religious Liberty. London, Chapman, 1860. (7½ Sh.)

E. Vacherot: La Métaphysique et la Science, ou principes de Métaphysique positive. 2 Vols. Paris, 1860.

C. R. Volquardsen: Platon's Ideen des persönlichen Geistes und seine Lehre über Erziehung, Schulunterricht und wissenschaftliche Bildung. Berlin, Hertz, 1860. (20 Sgr.)

C. Wachsmuth: Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen. Berlin, Nicolai, 1860. (7½ Sgr.)

W. Wassiljew: Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte u. Literatur. 1. Theil: Allgemeine Uebersicht. Aus d. Russischen übersetzt. Petersburg, 1860, Leipzig, Voß. (1 Thlr. 20 Sgr.)

L. Weis: Gedanken über Poesie und Philosophie. Darmstadt, Will. 1861. (1 Thlr.)

C. A. Werther: Lebens-, Seelen- und Geisteskraft oder die Kräfte der organischen Natur in ihrer Einheit u. ihrer Entwickelung. 1. Theil: Die Pflanze u. das Thier. Halle, Anton, 1860. (1 Thlr. 15 Sgr.)

W. Wingerath: Das Axiom der Philosophie und die 70 Kennzeichen desselben, oder die erste Behauptung der Philosophen, welche alle ihre andern Behauptungen trägt, das erste Bekannte u. s. w. Leipzig, Hunger, 1860. (15 Sgr.)

Th. Woods: The Existence of the Deity, Evidenced by Power and Unity in Creation, from the Results of modern Science. London, Bentley, 1860. (1½ Sh.)

E. Zeller: Die Philosophie d. Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 2 Theil, 2. Hälfte: Aristoteles und die alten Peripatetiker. 2 Aufl. Tübingen, Fues, 1860. (1 Thlr. 21 Sgr.)

E. Zeller: De Hermodoro Ephesio et Hermodoro Platonico (Universitätsschrift). Marburg, Elwert, 1860. (10 Sgr.)

II. Verzeichniß
der philos. Artikel in deutschen, französischen, englischen u. italienischen Zeitschriften.

Zusammengestellt von Dr. J. B. Meyer.

Göttinger gelehrte Anzeigen.

1860. Stück 112. Rud. Wagner: Waitz, Anthropologie der Naturvölker. Th. 2. — St. 160. Herbart, Theorie der Elementar-Attraktion, a. d. Latein. übers. von K. Thomas. — St. 169—172. H. v. Stein: Ueberweg, System der Logik; K. A. J. Hoffmann, Abriß der Logik. — St. 189. H. v. Stein: Michelis, die Philosophie Platon's in ihrer inneren Beziehung zur geoffenbarten Wahrheit. Abth. 1. — St. 201. R. Wagner: Vorstudien zu einer wissenschaftl. Morphologie und Physiol. des menschl. Gehirns als Seelenorgan. Abth. 1. — 1861. St. 1. G. Teichmüller: Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde d. Ethik. — St. 5. R. Wagner, Zool. anthropol. Untersuchungen. 1. Die For-

schung über Hirn- und Schädelbildung des Menschen in ihrer Anwendung auf einige Probleme der allgem. Natur- u. Geschichtswissensch. —

Heidelberger Jahrbücher.

1860. No. 31. v. Reichlin-Meldegg: Allihn u. Ziller, Zeitschr. für exacte Philos. Bd. 1. Heft 1. — No. 38 u. 39. Derselbe: J. Beck, Grundr. der empir. Psychol. u. Logik. 6. Aufl. — No. 42—44. Schliephake: Carriere, Aesthetik. 2 Thle. — No. 45. Derselbe: Dav. Asher, d. relig. Glaube. — No. 49 u. 50. Derselbe: J. Schaller, Psychologie, Th. 1. Das Seelenleben des Menschen. — No. 51. v. Reichlin-Meldegg: Ulrici, Compendium der Logik. — No. 60. Ad. Böhringer, der philos. Standpunkt des Sokrates (Programm des Lyceums zu Karlsruhe). — 1861. (Heft 2). No. 9. Chr. Bähr: Wiegand, Platon's Werke, 5. Gruppe, 13 Briefe, 1. u. 2. Bändch. u. Wiegand, Einleit. in Platon's Gottesstaat. — No. 10. v. Reichlin-Meldegg: Allihn u. Ziller, Zeitschr. für exacte Philos. Bd. 1. Heft 2 —

Literar. Centralblatt für Deutschland.

1860. No. 40. Weiße: philos. Dogmat. oder Philos. des Christenth. 2. Bd. (v. ψ) — No. 52. Roth: Abhandl. über den Mythus von den fünf Menschengeschl. bei Hesiod verglichen mit d. Lehre von den Weltaltern. — 1861. No. 1. Joel: Religionsphilosophie des Mose ben Maimon. — No. 4. Schaller: Psychologie, Th. 1. Das Seelenleben des Menschen. — No. 5. Lasaulx: Philosophie der schönen Künste. — Geyer: Studien über tragische Kunst. 1. Die aristot. Katharsis, erkl. u. auf Shakesp. u. Sophokles angew. — No. 7. Hildenbrand: Geschichte u. Systeme d. Rechts- u. Staatsphilos. Bd. 1. Das klass. Alterth. — No. 8. G. Biedermann: Philos. des Geistes, Th. 3. Die Seelenlehre. —

Gersdorf's Repertorium.

1860. No. XV. 1. Augustheft. Leibnitz, theol. System, herausgeg. von Haas. — No. XVI. 2. Augusth. Weber: Examen de la philos. de Schelling. —

Sitzungsber. der K. B. Akad. d. Wissensch. zu München (philos.-philol. Kl.). 1860. Heft 3.

Beckers: über die Bedeutung des geistigen Doppellebens für die Wissenschaft der Anthropologie mit Rücksicht auf die neuesten hierauf bezügl. Untersuchungen von J. H. Fichte. — Bd. 9. Abth. 1. (In d. Reihe d. Denkschriften Bd. 36). L. Spengel: über die κάθαρσις τῶν παθημάτων, ein Beitrag zur Poetik des Aristoteles. —

Rheinisches Museum.

Jahrg. 15. Heft 3. L. Spengel: zur „trag. Kgtharsis" d. Aristoteles.

Philologus.

Jahrg. 16. Heft 3. P. W. Forchhammer: der Ursprung der Mythen. — J. Bendixen: die aristot. Ethik u. Politik.

Neue Jahrbücher für Philologie.

Bd. 81. 82. Heft 11. Ch. Turot: observationes criticae in Aristot. Politicorum libror. —

Zeitschrift für Völkerpsychologie.

(1861). Bd. 2. Heft 1. M. Lazarus: Verdichtung des Denkens in d. Geschichte. — G. Gerland: Anthropol. d. Naturvölker. — H. Steinthal: über den Aberglauben. — Pott: über Mannichfaltigkeit des sprachlichen Ausdrucks nach Laut u. Begriff. —

Psyche. Zeitschr. f. d. Kenntn. d. menschl. Seelen- u. Geisteslebens (v. Noack).

1860. Heft 4. Die biblisch-theolog. Psychologie (Delitzsch: System d. bibl. Psychol.). — Die Philos. der Blausäure oder d. brennende Frage nach d. Stein der Weisen (Schuricht: aus d. Tagebuch eines Material.). — Die Regel der Einfälle, oder d. unterseeische Telegraphenverkehr unserer unwillk. Erinnerungsthätigkeit. — Seelenkopf u. Seelenalphabet, d. Gablentzsche Gedanke einer allgem. Sylben- u. Lautsprache. —

Zeitschrift für exacte Philosophie (herausgeg. von Allihn u. Ziller).

(1860). Bd. 1. Heft 2. Ch. A. Thilo: Die Grundirrthümer d. Idealismus in ihrer Entwickel. v. Kant bis Hegel (Schluß). — Allihn: Die Reform der Metaphysik durch Herbart. A. Histor.-krit. Vorbetrachtungen. Recension (Drobisch: Genesis des Bewußtseyns). — Nachträge u. Berichtigungen zum Heft 1. —

Der Gedanke. Philos. Zeitschrift. Organ der philos. Gesellschaft zu Berlin (herausg. v. C. L. Michelet).

Bd. 1. Heft 1. (1860). I. Uebersichten: 1. Unser Programm. — 2. Monrad: über d. gegenwärtige Stellung u. Aufgabe d. Hegel'schen Philosophie. — II. Kritiken u. Abhandl.: 1. Michelet: Bericht üb. Rosenkranz' Wissensch. d. logischen Idee. — 2. Veit: Gesellschaft u. Staat. — III. Chronik, Miscellen u. Correspondenzen: 1. Geschichte d. philos. Gesellsch. zu Berlin. — 2. Verhältniß d. deutsch. Philos. z. Berl. Akad. u. Universität. — 3. Correspondenzen a. Teheran, Königsberg, Belgrad. — 4. Persönliches: Heiberg, Schopenhauer, Desanctis, Lignana, Vera. — 5. Bibliographie der Hegel'schen Schule. — Bd. 1. Heft 1. (1861). I. Kritiken u. Apologien. 1. Rosenkranz u. Hegel (Schluß d. Berichts v. Michelet). — 2. Die dialektische Methode u. d. Empirismus. 1. Brief Michelet's an Trendelenburg. II. Abhandl., Discuss. u. Uebersichten. 1. Robinet: über d. Natur, v. Rosenkranz. — 2. Der Materialismus u. d. Lebenslehre v. Schultz-Schultzenstein. Nebst d. Discussion d. philos. Gesellsch. — III. Chronik, Miscellen u. Correspond.: 1. Die Gedankenweihe, v. F. Förster. — 2. Gesch. d. philos. Gesellsch. zu Berlin (Forts.). — 3. Der Stein d. Weisen, Bericht v. Michelet. — 4 Notizblatt. Die freien Gemeinden. Die Rückwirkung d. Gesetze. Congresse u. Programme. — 5. Correspondenz. Christiania u. Calmar, über Schwedische Philos., v. Monrad u. Borelius. Neapel, Italien u. Deutschland, v. Marselli u. Michelet. — 6. Persönliches: Baur, Ag. Benary, Schildener, Kirchner; Mazzaralla Bertrando Spaventa, Bonghi, Ausonio Franchi, Cyrill Horvat. Von d'Escola, Imbriani u. Michelet. — 7. Bibliogr. d. Hegel'schen Schule (Fortsetz.). — Briefkasten. —

Preußische Jahrbücher.

1860. Bd. 6. Heft 2. Studien zur franz. Liter.- u. Culturgesch. III. Chateaubriand. — Heft 4. dass. IV. Jos. Du Maistre u. Lammenais. —

Die Grenzboten.

1860. No. 44 u. 45 Leibnitz und die Kirchenvereinigung. 2. Art. — 1861. No. 9. Vischer's Kritische Gänge. — No. 13. Julian Schmidt: Zerstreute Gedanken über Seele u. Gott (zu Fechner: über d. Seelenfrage; Noack: Weltperspective d. Seelenscheins in d. Psyche 2c.). —

Stimmen der Zeit. (Kolatschek).

1860. Oktoberheft (2. Hälfte). Wille u. Naturgesetz. — Novemberheft (2. Hälfte). Ad. Bastian: der Mensch in d. Geschichte. — Decemberh. (1. Hälfte). Ueb. einen Grundirrth. d. empir. Psychologie — (2. Hälfte). Eine neue Schöpfungstheorie. —

Blätter für liter. Unterhaltung.

1860. No. 38. Die sogen. Religion d. fr. Menschenthums. — No. 41. K. Fortlage: die moralische Weltordnung (Frohschammer: Einleit. in d. Philos.; Sengler: Erkenntnißlehre; Ulrici: Glauben u. Wissen). — No. 48. J. Frauenstädt: Arthur Schopenhauer in neuen Auflagen. — No. 51. Notizen zur Biographie Schopenhauer's. — No. 52. M. Carriere: die Kirchenväter u. d. Gegenwart (Huber: Philos. d. Kirchenväter). — 1861. No. 8. Wesen u. Bedeutung d. Rationalismus. —

Deutsches Museum.

1860. No. 44. Fr. Beck: der Ausgangspunkt d. posit. Philosophie v.

Schelling — 1861. No. 6 u. 7. Aug. Schleicher: das Leben d. Sprache und unser Sprachgefühl. — No. 8. Merkwürdige Rettung Bacon's. — No. 10. 11. K. Silberschlag: Betrachtungen über d. Religionsansichten d. Nationen d. Alterthums. — No. 13. Fr. Beck: Zwei widersprech. Auffassungen d. Platonischen Ideenlehre (Zeller: Philos. d. Griechen, u. Schelling: Einleit in d. Philos. d. Mythol.).

Anregungen für Kunst, Leben u. Wissenschaft.

1860. No. 11. Dav. Asher: Schopenhauer's Ansichten über Musik. — No. 12. P. J. Geyer's: Studien über tragische Kunst. I. —

Morgenblatt.

1861. No. 1. Fürst Putiatin u. Arthur Schopenhauer. —

Magazin für die Literatur des Auslandes.

1860. No. 42. Die Zukunft der Philos. in Frankreich u. Deutschland. — No. 45. Leibnitz in Frankreich. — No. 47. Schelling's Religionsphilosophie von einem Elsasser beleuchtet. — 1861. No. 3. Der philos. Liberalismus der Franzosen. — Amerikan. Naturbeobachtungen, zur Naturgesch. des Instinktes. — No. 4. Die Zukunft der Religion in d. modernen Gesellschaft (nach Renan's Artik. in d. Revue des deux M.). — No. 13. Studien d. poln. Literatur. Die Philosophen. III. Liebelt. —

Die Natur.

1860. No. 48 u. 50. H. Bettziech-Beta: die Darwin'sche Speciestheorie. —

Augsburger Allgem. Zeitung (Beilage).

1860. No. 293. Der Spiritualismus in England. — No. 333 u. 334. Vischer: Krit. Gänge, N. F. — 1861. No. 1. Fr. v. Baader's sämmtl. Werke (Schlußbd. u. Register). — No. 3. u. 4. N. philos. Schriften v. J. H. Fichte (zur Seelenfrage u. Anthropol.). — No. 15. M. Meyr: Gott u. s. Reich. — No. 23. Aus Schleiermacher's Leben. Bd. 1, 2. Aufl. —

Preußische Zeitung

1860 No. 603, 607 u. 611. Zur Philos. d. Rechts (über Trendelenburg: Naturrecht auf d. Grunde d. Ethik). —

Histor.-polit. Blätter.

Bd. 47. Heft 2 u. 3. Die magna charta des Protestantismus nach Schelling. —

Protestantische Kirchenzeitung.

1860. No. 32—34. u. 37. Bobertag: Schelling's Auffassung d. Protestantismus. — No. 40. H. Krause: Ulrich's Religion. — Weiße: ein Wort über d. Verhältn. d. Herbart'schen Philos. zur Theologie. — No. 43. Ulrich's Entgegnung u. H. Krause's Nachwort. —

Allgemeine Kirchenzeitung.

1860. No. 67—72. Eine neue theologia naturalis. I. II. — No. 87—90. Fr. Beck: der antitheol. Charakter d. Schelling'schen Philos. d. Offenbarung. I. II.

Jahrbücher für deutsche Theologie.

Bd. 5. Heft 3. Palmer: die christl. Lehre vom höchsten Gut u. die Stellung d. Güterlehre in d. theol Ethik. — Hamberger: Schelling u. Fr. Baader. — Heft 4. Diestel: der Monotheismus d. ältesten Heidenthums, vorzügl. bei d. Semiten. — Zöckler: über d. neueste Physikotheologie d. Engländer, vergl. mit verwandten Bestrebungen u. Leistungen der Deutschen. —

Deutsche Zeitschrift f. christl. Wissenschaft u. christl. Leben.

1860. No. 52. Kling: Köstlin, der Glaube u. s. Wesen. —

Protestantische Monatsblätter.

1860. Bd. 16. Heft 1. Ueberweg: die Bedeutung d. Sokrates in d. Bildungsgeschichte d. Menschheit. —

Königsberger Sonntagspost.

1860. No. 44. Die Entdeckung d. Gesetzes für den moralischen Fort-

ſchritt d. Menſchheit. — Das Prinzip der Romantik, 3. Hamann's Religionsphiloſ. als Grundlage d. romant. Naturdichtung. — No. 45. Ueber d. religiöſe Bewegung in Italien. —

Nouvelle revue de théologie.

(1860). Vol. VI. 1. livr. Scholten: hist. compar. de la philos. et de la religion, trad. par A. Réville. —

Revue Germanique.

1860. T. 12. livr. 2. Novbre. Ch. Dollfus: Dieu dans l'histoire, ou le progrès de la croyance en un ordre moral dans l'univers. (über Bunſen). — livr. 3. Décembre. Michel Nicolas: Le Lamaïsme (Köppen: die lam. Hierarchie u. Kirche). 1. art. — Ch. Dollfus: M. le baron de Bunsen (nécrol.). — livr. 4. Décembre. A. Boscowitz: L'âme de la plante (1. art.). — 1861. T. 13. livr. 1. Janv. 15. A. Boscowitz: L'âme de la plante (2. A. dernier art.). — livr. 2. Janv. 31. Métaphysique de l'amour, trad. de l'allemand d'Arthur Schopenhauer. — Vie et caractère de Kant, trad. de l'allem. de M. K. Fischer. — livr. 4. Février 28. (suite et fin.) —

Revue des deux Mondes.

1860. Oct. 15. E. Renan: De l'avenir religieux des sociétés modernes. — Décembre 15. Quatrefages. Hist. natur. de l'homme. Unité de l'espèce hum. I. 1861. Janv. 1. Quatrefages (suite) II. L'espèce, la variété et la race. — Janv. 15. (suite) III. Races végétales et animales. — Février 1. (suite) IV. Des variations dans les êtres organisés. — Février 15. (suite) V. Origines des variétés et format. des races dans les êtres organisés. — Mars 1. (suite) VI. Du croisement dans les êtres organisés. — Mars 15. (suite) VII. Les théories polygénistes, le croisement des groupes humains. — Janv. 15. Ch. de Rémusat: Leibnitz et Bossuet d'après leur correspondance inéd. — Févr. 1. Louis Binaut: Jos. de Maistre et Lamennais, les tendances communes et les résultats définitifs de leur philosophie. — Févr. 15. Edmond Scherer: Hegel et l'Hegelianisme d'après les derniers travaux publ. en Allem. — Mars 1. H. Taine: Philosophie anglaise contemp., John Stuart Mill et son système de logique. — La Nemesis divina, manuscrit inéd. de Linné par M. A. Geffroy. —

Revue contemporaine et Athenaeum français.

1860. Août. 31. (N. 202). J. E. Alaud: Lamennais, sa vie et ses écrits. —

Journal des Savants.

1860. Décembre. Cousin: de la philosophie de Descartes (1. art.). — 1861. Janvier. (2. art.). —

Westminster Review.

1860. No. XXXVI. Octobre V. The antiquity of the human race. —

Dublin University Magazine.

1861. March 8. Bacon and his new apologist. —

Athenaeum.

1861. No. 1741. March 9. Essays and observat. on natural history, anat., physiol., psychol. etc. By John Hunter, ed. by R. Owen. 2 vols. —

Berichtigungen zu Bd. 37. S. 284, Z. 3 ſt. Leſebüchern l. Lehrbüchern. — S. 293, Z. 7 — 9 ſt. wenn man .... baut, was wiederum l. wenn man nicht nur (was zur Noth durch den ſchwankenden Sprachgebrauch gerechtfertigt werden kann) den minder genauen Ausdruck gebraucht, ſondern auch die ſogenannte „materiale Richtigkeit" oder Wahrheit von der „formalen Richtigkeit", wovon ſie begrifflich unterſchieden iſt, ſachlich trennt und die letztere aus ſich ſelbſt allein ohne Beziehung auf jene verſtehen zu können glaubt, was wiederum. — S. 296, Z. 22 ſt. mit l. wie hinſichtlich. — S. 303, Z. 11 ſt. bejahend l. allgemein bejahend.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

3 2613

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

Dr. Hermann Ulrici,
außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle,

und

Dr. J. U. Wirth,
evangel. Pfarrer zu Winnenden.

Neue Folge.
Neununddreißigster Band.

Halle,
C. E. M. Pfeffer.
1861.

Digitized by Google

Inhalt.

Seite.

Begriff und Aufgabe der Erkenntnißlehre. Dritter Artikel. Von Prof. Dr. Sengler. 1

Die Grundformen des Denkens in ihrem Verhältniß zu den Urformen des Seyns. Von Adolf Zeising. Sechster Artikel. 22

Ueber den Kriticismus mit besonderer Rücksicht auf Kant. Von Dr. Jürgen Bona Meyer. Zweiter Artikel. 46

Beiträge zur Lehre vom „Seelenorgan." Mit Bezug auf Fechners „Elemente der Psychophysik" (2 Bde., Leipzig 1860), so wie auf R. Wagners und J. M. Schiffs neueste Untersuchungen über Nervenphysiologie. Von J. H. Fichte. Zweiter Artikel. 67

Vertheidigung der Thesis: „daß der sittliche Mensch nicht minder, als der religiöse, schlechthin unabhängig sey von dem Urtheile der Menschen und der öffentlichen Meinung" gegen Hrn. Prof. Ulrici (mit Beziehung auf dessen Buch: Glauben und Wissen, Speculation und exacte Wissenschaft. Zur Versöhnung des Zwiespalts zwischen Religion, Philosophie und naturwissenschaftlicher Empirie. Lpz., T. O. Weigel. 1858.) Von K. Fortlage. 101

Antwort von H. Ulrici. 115

Recensionen:

Die Genesis des Bewußtseyns nach atomistischen Principien. Von Maximilian Droßbach. Leipzig, F. A. Brockhaus. . . 129

René Descartes und seine Reform der Philosophie. Aus den Quellen dargestellt und kritisch beleuchtet von Schmid aus Schwarzenberg, Doctor und Docent der Philosophie. Nördlingen 1859. 143

Gott und sein Reich. Philosophische Darlegung der freien göttlichen Selbstentwicklung zum allumfassenden Organismus. Von Melchior Meyr. Stuttgart, Gebrüder Mäntler, 1860. . . . 155

The Essentials of Philosophy, wherein its Constituent Principles are traced throughout the various Departments of Science: with Analytical Strictures on the Views of some of our Leading Philosophers. By the Rev. George Jamieson, M. A. one of the Ministers of Old Machar, Aberdeen. Edinburgh, Clark; London, Hamilton 1859. 171

Begriff und Aufgabe der Erkenntnißlehre. Vierter Artikel. Von Prof. Dr. Sengler. 177

Seite.

Nirvana. Von Moriz Carriere. 199

Das Wesen der christlichen Kunst und der Begriff des Romantischen. Von Johannes Claassen. 214

Die volle Einheit des Absoluten und der Welt und deren Folgen. Von Dr. H. Schwarz. 237

Recensionen:

Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. Von A. Trendelenburg. Leipzig, Hirzel, 1860. 252

Der religiöse Glaube. Eine psychologische Studie. Als Beitrag zur Psychologie und Religionsphilosophie von Dr. David Asher. Leipzig, Arnoldt'sche Buchh. 1860. 285

Ueber die Aufgabe der Naturphilosophe und ihr Verhältniß zur Naturwissenschaft. Mit Untersuchungen über Teleologie, Materie und Kraft. Von Dr. J. Frohschammer, ord. Prof. der Philosophie an der Univ. in München. München 1861. Verlag der J. J. Lentnerschen Buchhandlung. 298

Bibliographie. 318

Begriff und Aufgabe der Erkenntnißlehre.

Dritter Artikel.

Verhältniß der Erkenntnißlehre zur Realphilosophie in Rücksicht auf Schelling's negative und positive Philosophie.

Von Prof. Dr. **Seugler**.

Der durch Plato in's Mittelalter und von diesem in die neuere Philosophie übergegangene und in ihr vollendete Idealismus hat einen Realismus begründet, welcher die Philosophie an ihren wahren objectiven Anfang, Fortgang und zu ihrem wahren Ziele führt. Jener hat diesen subjectiv, dieser jenen objectiv zu begründen. Es erscheint nun das ganze System der Philosophie als Ideal- und Realphilosophie oder als Wissen des Wissens und als Wissen des an und für sich bestehenden Seyns. Die bisher als Realprincipien herrschenden Erkenntnißprincipien erweisen sich nun als solche, welche die Realprincipien als ihre wahren Ursachen gefunden haben, um sich in ihnen objectiv zu begründen. Die Wissenschaftslehre hat somit ihr bestimmtes fest abgegrenztes Gebiet erhalten und ihre durch ihren Begriff begrenzte Aufgabe gefunden, nämlich die Wissenschaft selbst möglich und wirklich zu machen. Die Herrschaft der einseitigen Transscendenz und der einseitigen Immmanenz von Wissen und Seyn, Gott und Welt, welche bisher geherrscht haben, hat zur Vereinigung beider geführt. Nachdem sich der Idealismus der Immanenz in allen Formen in der neuern Philosophie entwickelt und vom Subjectiven zum Objectiven übergegangen und im Absoluten geendigt hat, war seine Herrschaft vollendet und es mußte ein ganz neues Princip und eine ganz neue Methode zur Herrschaft kommen. Es erfolgten zunächst Gährungs- und Uebergangsbestrebungen. Das Feldgeschrei war nun Erfahrungserkenntniß zur Ergänzung der Vernunfterkenntniß, Freiheit zur Er-

gänzung der logiſchen Nothwendigkeit und weiter das ethiſch Praktiſche zur Ergänzung des reinen, abſtract Theoretiſchen. Die Anſchauung ſollte den logiſchen Begriff ergänzen, der Wille den Verſtand, die Sinnenwelt die Gedankenwelt, die Materie den abſtracten Geiſt. Es entſtanden Empirismus in mancherlei Form und Materialismus u. ſ. w.

Schelling hat den abſoluten Idealismus, wie er in Hegel ſich verwirklichte, als den reinen Rationalismus ſeiner eigenen frühern Philoſophie anerkannt und zum Inhalt ſeiner negativen und zur Vorausſetzung ſeiner poſitiven Philoſophie gemacht. Er ſagt: „Das rein Rationale als die aprioriſchen Formen ſind nur das Negative in aller Erkenntniß, ohne welche keine möglich iſt, nicht aber das Poſitive, durch welche ſie entſteht. Zu dieſer gelangt man aber weder durch den Empirismus allein, der nicht bis zu dem Begriff des allgemeinen Weſens gelangt, noch durch den Rationalismus, der über die Denknothwendigkeit nicht hinauskommt. Es ſind hier andere Vorfragen zu löſen. Dieſe ſind aber nicht auf dem pſychologiſchen Wege zu löſen. Die Pſychologie kann niemals Begründungswiſſenſchaft der Philoſophie ſeyn. Für die ſubjectiv nöthige Vorbereitung zur poſitiven Philoſophie hat der philoſophiſche Geiſt bereits in den verſchiedenen aufeinanderfolgenden philoſophiſchen Syſtemen geſorgt, er hat ſeine Lehrjahre zurückgelegt und im Rationalismus und Empirismus ſeinen höchſten Gegenſatz hervorgebracht. Dieſe Vorbereitung iſt aber eine bloß ſubjectiv nothwendige für den, welcher ſich zu jener poſitiven Philoſophie erheben will, nothwendig nur für das Verſtändniß der Erklärung, mit der ſie rein beginnen könnte. Ich will nicht das bloß Seyende, ich will das Seyende, das iſt und exiſtirt. Der Gegenſatz des Rationalismus und Empirismus wird in einem höhern Sinne zur Sprache kommen."

Dieſes ſind die prägnanten Worte Schelling's in ſeiner Vorrede zu Couſin. In ihnen finden wir nun vor Allem die richtige Anſicht ausgeſprochen, daß der abſtracte Idealismus, wie er in Hegel ſich vollendet hat, nicht Begründungswiſſenſchaft der

positiven Philosophie seyn könne. Er ist auch nur logischer und deßhalb schon nicht absoluter Idealismus. Es ist also auch nicht von ihm zur positiven Philosophie zu gelangen. Allein Schelling hätte den Grund hiervon darin finden sollen, daß die logische Idee eben nicht Idee im wirklichen Sinne ist und daß daher zu dieser fortzugehen, von dem logischen Idealismus zum wahren, realen der Weg zu bahnen, und daß dieser auszubilden und zu vollenden sey. Damit hätte er dann auch im Idealismus eine Begründungswissenschaft für seine positive Philosophie finden können, während dem sie nun unbegründet dasteht. Zu diesem Schritte hätte ihn auch die Geschichte der neuern Philosophie führen müssen, welche an ihre Spitze nicht umsonst und höchst bedeutsam für die Aufgabe der neuern Philosophie die Lehre von den angebornen Ideen stellt, um deren Entwicklung sich die ganze neuere Philosophie als um ihr Hauptproblem sowohl von Seite des Empirismus wie Rationalismus dreht. Damit sollte die natürliche Vernunft, wie sie sich in dem Realismus und Nominalismus des Mittelalters als einseitigen Universalismus und Individualismus geoffenbart hat, zur übernatürlichen erhoben werden. Diese enthält die unmittelbare, durch die Schöpfung begründete Verbindung des Göttlichen oder Idealen mit dem menschlichen Geiste, die Immanenz des Göttlichen, Idealen in der menschlichen Vernunft, durch welche sie selbst eben eine übernatürliche wurde und alle ihre Berechtigung auf diese Immanenz gründete. Es wurde damit der transscendente Realismus des Mittelalters ein immanenter und die mittelalterliche Transscendenz erschien in Spinoza als Universalismus und in Leibnitz als Individualismus der Immanenz.

Sowohl die Welt als der individuelle menschliche Geist sind so an sich göttlich und es war nur eine Verirrung, zu sagen Gott. Die geistige Individualität war nicht mehr die sinnliche des frühern Nominalismus, sondern die ideale und universelle, und es wurde auch die Immanenz des menschlichen Geistes in sich selbst durch seine eigene, von Gott und der Natur wesentlich unterschiedene Substanz begründet, welche jetzt als

wesentliches Prädicat das Denken hat und als Subject (mens), um seine wesentliche Unterscheidung von Allem, Gott und Natur außer sich auf das Entschiedenste zu bezeichnen, Ich genannt wird. Der Begriff der Idee hatte sich allmälig im vorkantischen Empirismus und Idealismus verflacht, bei jenem zur Vorstellung, bei diesem zum Begriff. Kant hat auch hier das große Verdienst, daß er die Bedeutung der Idee wieder zur Geltung und Anerkennung brachte. Interessant ist unter Anderm besonders seine Ansicht hierüber, mit der er in seiner Kritik der reinen Vernunft die Dialectik derselben eröffnet. Er erscheint hier großartig und mit einem feierlichen Ernste. Allein es wurde nach ihm die Idee wieder zur bloßen Vorstellung und zum Begriff degradirt und der logische Rationalismus war die Folge. Damit ward die Immanenz ganz einseitig zu einer Immanenz des reinen Denkens und des logischen Begriffs und wir sind so wieder zur natürlichen Vernunft des mittelalterlichen Realismus zurückgekehrt, in welchem die Vernunft die Ideen außer sich, nicht unmittelbar als ihre eigene Natur sich inwohnend besitzt. So erscheint sie denn freilich als die bloß natürliche Vernunft, die von Gott nichts weiß, als was er ihr offenbart. Die Idee ist als die Einheit des Begriffs und Seyns, der Realität bestimmt worden. Aber diese ist nur die logische Realität des Begriffs. Es gab so für die Philosophie nur eine Denk-, keine Erkenntnißlehre. Denn diese ist nicht ein Denken des Denkens, sondern des mit dem Seyn übereinstimmenden Wissens. Wird die Idee des Wissens zum Princip des Wissens gemacht, so erhält man eine wirkliche Erkenntnißlehre. Während nun ein Theil der Philosophen Schelling's neuster, oben gedachter Lehre folgten und die Logik, Ontologie zur Begründungswissenschaft der Realphilosophie machten und die Anschauung und Erfahrung zur Ergänzung postulirten, drangen Andere dagegen auf eine Erkenntnißlehre. Die Ansichten Chalybäus' und Anderer sind im 2. Artikel von mir schon erwähnt worden. Es wird hier statt der bisherigen Denklehre eine Erkenntnißlehre gefordert, aber diese auch mit der Metaphysik identificirt. Hierin liegen die

Differenzen dieser Männer mit Schelling, die aber Alles entscheidend sind; denn es handelt sich hier um das Aufgeben oder Festhalten nicht bloß der Errungenschaft Kant's, sondern der ganzen neuern Philosophie. Diese besteht in der Begründung einer Denk- und Erkenntnißlehre für eine Realphilosophie. Es muß die Denklehre zunächst zu einer Erkenntnißlehre fortgebildet werden als ein Wissen des Wissens für die Erkenntniß des an und für sich unabhängig von diesem Wissen bestehenden und dieses erst bedingenden Seyns. Das Wissen dieses bedingt die Realität des Seyns außer dem Wissen von ihm. Der absolute Idealismus Schelling's und Hegel's ist bloß Denklehre, welche die Erkenntnißlehre ausschließt, eben weil er sich für absolut hält. Ueber diesen muß hinaus gegangen werden zu der höchsten und absoluten Form des Idealismus, der dann aber Idealrealismus ist. Als solcher, oder insofern er sich als einen solchen selbst begreift, weist er über sich hinaus auf einen Realidealismus, den er aus und durch sich selbst setzt. Allein alle diese möglichen Formen des Idealismus und Empirismus haben ihre Wurzel im Ich, in seinen möglichen Denk- und Erkenntnißformen, welche seine möglichen Erkenntnißstandpunkte begründen und die verschiedensten Verkehrungen oder Verabsolutirungen möglich machen, diese aber durch jene zugleich beseitigen.

Es hat daher nicht, wie Schelling meint, die bisherige Philosophie in ihren Lehrjahren im Rationalismus und Empirismus schon ihren höchsten Gegensatz hervorgebracht, sondern dieser ist der des Idealrealismus und Realidealismus, welcher vereint werden muß. Dieses ist aber nur möglich, wenn der Idealismus Idealrealismus und der Realismus Realidealismus ist. Hierbei ist und bleibt das Ich immer Erkenntnißgrund. Soll daher der Realismus kein bloßer Empirismus seyn, so muß er durch den Idealrealismus seine Begründung finden. Schelling findet jene Einheit des Rationalismus und Empirismus in dem Wesen Gottes, insofern er existirt, sich so erfahrbar macht und eine Erkenntniß begründet, welche die Ordnung der

Dinge herstellt, oder das einzig wahre, natürliche System der Dinge ist.

Um indessen hier die ganze Bedeutung der Schelling'schen positiven Philosophie zu ermessen, muß man sich erinnern, daß man die Real- und Formalprincipien bisher entweder ganz äußerlich, ohne innere Beziehung und Causalität, oder dualistisch oder monistisch aufgefaßt hat. Bei Plato und Aristoteles wird Gottes Daseyn vorausgesetzt, und daher auch die Causalität desselben in Bezug auf die Existenz der Ideenwelt. Man hat daher Platon's System ontisch genannt, weil bei ihm in dieser Hinsicht die bloße Inhärenz, nicht Causalität herrscht. Er leitet daher auch die Ideen als Erkenntnißprincipien nicht aus dem Seynsprincip ab und so hat es das Ansehen, als mache er sie selbst zu solchen. Aber dieses ist nur Schein, wie ich schon im vorigen Artikel gezeigt habe. Gott ist bei ihm der Ueberseyende, aber nicht actu, sondern natura sua. Als solcher erscheint er auch in der christlichen Theologie und ist als das Wesen Gottes der Trinitätslehre vorausgesetzt, welche die Substanz Gottes durch den trinitarischen Proceß vermitteln und so die Ideenwelt als Grund der wirklichen begründen soll. Da hier die Ideen die Gedanken und Willensbestimmungen Gottes sind, so sind sie nicht bloß Ideal-, sondern auch Realprincipien. Diese hat der Realismus des Mittelalters in seinen Universalien zu Begriffen gemacht und nicht weiter nach ihrer Realität gefragt. Aber auch die Idee Gottes selbst als Erkenntnißprincip seines Wesens wurde nicht in Beziehung zu dem Seynsprincip desselben gebracht. Das Wesen, die Idee Gottes und das reale Seyn, die Existenz Gottes wurden nicht in ihrem Verhältniß zu einander an sich zur Untersuchung gemacht, die Existenz dieses Wesens verstand sich von selbst, denn die Beweise für das Daseyn Gottes hatten nur die subjective, nicht objective Begründung dieses Verhältnisses zum Zweck. Aber auch in der Trinitätslehre ist und blieb Gott der Ueberseyende in Platon's Sinne und es kam so nur die ökonomische, nicht die ontologische Trinität zur Erscheinung und Entwicklung. So lange dieses aber nicht geschehen ist, konnte

die ſubſtanzielle Selbſtſtändigkeit Gottes und der Welt nicht richtig begründet werden und es herrſchte immer die Neigung, entweder die Subſtanz Gottes zur einzigen zu machen und die Welt zum Accidenz und ſo in Akosmismus zu fallen, oder umgekehrt die Subſtanz der Welt auf Koſten der Subſtanz Gottes oder mit Beeinträchtigung derſelben geltend zu machen. Ebenſo verhielt es ſich auch mit der natürlichen und geiſtigen Welt, deren ſubſtanzielle Verſchiedenheit auch nicht begründet wurde, weil man die Lehre des Ariſtoteles von den ſubſtanziellen Formen annahm und nach ihnen das Verhältniß der Natur und des Geiſtes beſtimmte. Es kommt hier die ſubſtanzielle Verſchiedenheit und Selbſtſtändigkeit beider nicht zur Begründung. Die neuere Philoſophie war daher vor Allem auf Feſtſtellung von Realprincipien gerichtet und auf weſentliche Unterſcheidung Gottes von der Welt einerſeits und der Natur und des Geiſtes auf der andern Seite. Daher nahm Carteſius drei von einander weſentlich verſchiedene Subſtanzen an, leitete aus ihnen ihre Erkenntnißprincipien nicht ab, ſondern nahm ſie in ihrer Definition als gegeben an. Allein es waren dieſe Subſtanzen keine realen, ſondern nur logiſche und mithin auch nur angenommene, keine wirklichen Realprincipien. So enſtand der Idealismus der neuern Philoſophie, in welchem die Erkenntnißprincipien für die Seynsprincipien gehalten wurden. Erſt durch Entwicklung dieſes Idealismus entſtand die Erkenntniß deſſelben und das Bedürfniß nach Realprincipien zur Begründung und Ergänzung der bisher herrſchenden Idealprincipien.

Dieſes iſt der Entſtehungsgrund der Schelling'ſchen Unterſcheidung der negativen und poſitiven Philoſophie, welche ſo allerdings epochemachend zu nennen iſt. Jetzt muß die Frage über das Verhältniß der Real- und Formalprincipien der Philoſophie und des Realismus und Idealismus als eine Alles entſcheidende hervortreten und als Hauptproblem der Philoſophie erſcheinen. Es iſt klar, daß damit der Begriff und das Verhältniß beider zu einander in einem ganz andern Sinne in der Philoſo-

phie hervortreten und zum Problem derselben werden muß, als es bisher geschehen war und geschehen konnte.

Allein sollen die wahren Realprincipien gefunden und begründet werden, so müssen die Idealprincipien auch vollständig und richtig erkannt werden, denn sie weisen und führen auf die Realprincipien hin. Der einseitige, unvollständige, unwahre Idealismus wird auch einen einseitigen und unwahren Realismus begründen. Daher ist die Begründung einer wahren Ideal- und Formalphilosophie das erste Erforderniß für die Begründung des Realismus, und sie muß Erkenntnißlehre seyn. Der logische Idealismus ist nicht Idealrealismus, sondern bloßer Formalismus. Aber nur durch den Idealrealismus ist auch ein Realidealismus zu begründen, kein bloßer Realismus. Bei diesem bilden Rationalismus und Empirismus noch Gegensätze. Diese müssen aber schon in dem Idealrealismus und nicht erst in der Realphilosophie vereinigt werden. Nicht bloß das Realprincip und damit der Uebergang der Idealphilosophie zur Realphilosophie, sondern auch die Methoden, durch welche sich diese verwirklichen, müssen in der Idealphilosophie gefunden werden. Diese kann Schelling aber nicht in seinem Idealismus oder Rationalismus finden und es fehlen ihm gerade deßhalb auch die Mittel zur Begründung aller obigen Probleme, und daher leugnet er diese selbst und zerhaut so den Knoten statt ihn zu lösen.

Schelling hält mit Recht die Psychologie für unzureichend zur Begründungswissenschaft der positiven Philosophie. Allein sie wird doch die einzige Grundlage seyn, um den Begriff des Geistes, Ich zu gewinnen. Daher entstand sie mit dem steigenden Bedürfniß einer Erkenntnißlehre in der neuern Zeit unmittelbar vor Kant besonders in Locke, Hume und Leibnitz und hat allerdings nach und nach ihre Principien erobern und dann anbauen, cultiviren müssen. Auf sie haben aber Schelling und Hegel immer geringschätzend geblickt als auf einen Kleinhandel der Philosophie, obschon sie beide bedeutende Beiträge zu ihrer Ausbildung gegeben haben. Jetzt hat sie allerdings ihr Feld ganz anders bestellt und ihr Resultat muß verwerthet werden für

die Philosophie, und sie wird andere Errungenschaften machen als bisher.

Der Mangel an richtiger psychologischer Erkenntniß ist der Grund, daß Kant die Vorstellung schon für das Denken und den Begriff, und diesen schon für das Urtheil hielt und das kategorische Urtheil nicht ergänzte durch das hypothetische und disjunctive und die Kategorien der Relation für die höchsten hielt und denen der Modalität nur subjective Bedeutung gab; ferner daß er das Denken zur einzigen Erkenntnißquelle machte und so die nicht bewußten Seelenthätigkeiten für etwas Irrationales hielt, daß er nicht zum reinen Denken gelangte und daher das unbestimmt Allgemeine für das Concrete hielt, womit das geistige Wesen als Noumenon aufgehoben war und nur Erscheinungen für erkennbar galten. So hielt Kant das reine Ich nur für das unbestimmte Allgemeine, für unbestimmte Einheit und es wurde das Schrankenlose für das Schrankenfreie gehalten, die unbewußte Seelenthätigkeit wurde für beschränkt und irrational und nur die bewußte für die rationale gehalten. So war auch eine Ableitung der Formen der Sinnlichkeit und des Verstandes aus den Wahrnehmungs- und logischen Denkformen ebenso unmöglich, wie die Ableitung des Ich selbst aus seiner unbewußten Selbstthätigkeit. Ebenso war auch damit die übersinnliche, ideale Wahrnehmung als Erkenntnißvermögen beseitigt. Weil die Substanz der Seele fehlte und diese nur das unbestimmte Allgemeine war, das Gemüth, wie sie Kant nach Hume nannte, so gab es auch weder einen Realgrund für das Daseyn und Soseyn der drei Seelenvermögen noch ein reales Band derselben, welches sie in reale Wechselwirkung setzte, um sie in ihr durch einander zu steigern bis zu einer unberechenbaren Höhe.

Alle diese Fehler Kant's sind aus einer falschen psychologischen Grundlage hervorgegangen, und auf ihr haben Fichte, Schelling, Hegel und Andere bisher fortgebaut. Auf ihnen ist auch die neuste Philosophie Schelling's gebaut und seine Irrthümer, Unzulänglichkeiten und Halbheiten erklären sich einfach aus ihnen. Sie können nur durch eine neue Psychologie über-

wunden werden. Durch sie lösen sich nicht nur die Dunkelheiten, sondern auch die Unwahrheiten seiner logischen Begriffe, vor Allem der dunkle Grund als das Irrationale, als das Außer-sich-Seyn des Geistes u. s. w. Das Außer-sich-seyn des Geistes setzt sein In- und Bei-sich-seyn schon voraus, wie das Nicht-Ich das reine Ich voraussetzt.

Die subjective Natur des Ich ist der archimedische Punkt, den wir vor Allem gewinnen müssen, um die gesammte In- und Außenwelt zu bewegen. Das Ich ist nicht außer sich zu bringen, um die Natur oder Objectivität zu produciren, sondern wir müssen es nur in sich selbst bringen, es in sich und sein eigenes Wesen vertiefen und erweitern lassen, um in ihm die Möglichkeit, Macht zu finden, welche wir suchen. Der bewußten Geschichte des Ichs geht eine unbewußte voraus. In jener ist das Ich nicht wirklich außer sich, sondern in und bei sich selbst, nur erkennt es sich nicht als solches. Das Ich ist gar nie außer sich, so lange es wirklich existirt; denn in jeder Thätigkeit, sowohl in der, in welcher es seine eigenen Seelenvermögen durch die Functionen derselben hervorbringt, als auch in welcher es sich in dieser und sich selbst als den Grund derselben erfaßt, und sich so als das Ich und seine Vermögen aus sich setzt, ist es in und bei sich selbst. Denn es ist z. B. keine Empfindung, kein Gefühl und Trieb möglich, ohne daß es sich in sich reflectirt, und zwar nicht aus diesen, sondern in und aus sich selbst, wodurch es erst dieselbe möglich macht. Es ist also der Geist in aller seiner Thätigkeit immer in und bei sich selbst, und so Grund aller seiner Thätigkeit nur in verschiedener Form. Nur wenn man sein reines Wesen als unbestimmtes Allgemeines, unbestimmte, abstracte Einheit faßt und somit seine Wesenheit läugnet, wie dieses allerdings bisher immer geschehen ist, kann man dieses in Abrede stellen. Man läßt daher sich das Ich durch Anderes, als es selbst ist, bestimmen, in sich reflectiren und durch die Natur außer ihm zu sich kommen. Man substituirt ihm hier so ein anderes Wesen, als es selbst ist, aus dem sein Wesen entsteht,

durch welches es zu seinem Wesen kommen soll, — die Natursubstanz. In dieser ist das Ich angeblich außer sich und kommt durch sie zu sich selbst. Allein so lange das Ich, wie gesagt, sein Wesen nicht verliert, und dieses ist unmöglich, und als dieses thätig ist, also nicht Naturwesen wird, ist und bleibt es in und bei sich selbst und kommt nie außer sich. Nur hat es verschiedene Formen seines In- und Bei-sich-seyns, in welchen es erscheinen und sich entwickeln kann und sich entwickelt. Da dieselben durch Vertiefung und Erweiterung des Ich in sich selbst entstehen und diese sich potenzirt, so potenziren sich auch die Formen seines In- und Bei-sich-seyns. So kann es denn auch den natürlichen und geistigen Inhalt in diesen verschiedenen Formen in seinem Vorstellen, Fühlen und Begehren produciren. Das Ich besitzt sich also von Haus aus, ist Herr seines Seyns und Wesens, indem es sich aus und in sich reflectirt, nie absolut in Anderes reflectirt ist, aber in verschiedenen Formen sich in sich reflectirt. Es ist gar nicht in seinem Product verloren oder in ihm außer sich, sondern es ist sein Produciren und Product nur möglich durch das stete In- und Bei-sich-seyn- und Bleiben oder die reine Reflexion in sich. Jene Ansicht ist nur möglich, wenn man das Ich als unbestimmte, abstracte Einheit, nicht als bestimmtes Wesen ansieht. Denn alsdann ist jedes Product eine Beschränkung der gänzlich unbeschränkten, schrankenlosen Thätigkeit des Ich. Daher ist die Persönlichkeit als geistige Individualität eine Beschränkung statt eine Befreiung von allen innern und äußern Schranken, und es kann Gott kein persönliches Wesen seyn.

So gewinnen wir durch die Psychologie das reine Wesen des Ichs, welches wir durch seine bloß physiologischen Bestimmungen verloren haben. Die Psychologie soll nicht Zweck, sondern Mittel zu ihm seyn, wie ja die Seelenvermögen überhaupt nur diese Mittel zum Zweck sind. Aber durch sie kommen wir weiter, nämlich durch psychologische Begründung der metaphysischen Begriffe.

Weil Fichte nicht das reine Ich auf psychologischem Wege verfolgt und dieses durch seine unbewußte Geschichte zu seiner sich bewußten erheben und sich in ihr erst als Ich setzen läßt, muß er seine Bestimmungen aus der empirischen Welt schöpfen und verfällt hierbei nothwendig dem unendlichen Proceß alles bloß empirischen Seyns, wird nicht Herr über dieses und frei von ihm und es selbst befreiend.

Läßt man nun aber doch den ersten Grundsatz Fichte's bestehen für den zweiten und dritten, so hat man wenigstens mit ihm die Aufgabe behalten, das Ich selbst zu setzen und es kann sich nicht in der Erfahrungswelt selbst verlieren. Diese Gefahr tritt ein, sobald die Wissenschaftslehre durch Aufgebung des ersten Grundsatzes alterirt wird. Diese Alteration finden wir in Schelling und Hegel, weßhalb sie auch nicht das Ich über das empirische Seyn hinausbringen. Sie fangen nun mit dem zweiten Grundsatz Fichte's an statt mit dem ersten. So steht Schelling gleich mit dem ersten Schritt in der Natur und sein Fortschritt ist, wie er uns jetzt selbst gesteht, ein durch die Erfahrung aufgedrungener. Auch in der Geistesphilosophie sind es empirische Gegenstände, das Recht, der Staat, die Religion, Kunst, durch welche sich der Geist verwirklicht. Auch diesen empirischen Inhalt findet der Geist vor, producirt ihn nicht aus seinem Wesen, wie auch nicht die Natur. Diesen Vorgang seiner frühern Philosophie wiederholt Schelling in seiner negativen Philosophie und legt hier seine Potenzenlehre zu Grunde. Allein deßhalb kommt auch der Geist nicht über diese empirische Erscheinung zum reinen Wesen des Ich. Selbst das Sollen ist mit dem reinen Ich Fichte's aufgegeben. Es ist nicht das Sollen des reinen Ich, sondern des empirischen, menschlichen, welches bei Schelling den Uebergang zur positiven Philosophie fordert und das sagt: ich will das Seyende, das existirt. Der nichtfreie, sondern bloß empirisch bestimmte Geist ist nicht der Geist der Zeiten und

Räume, sondern der empirisch beschränkte Raum- und Zeitgeist, wie er auch bei Hegel erscheint.

Diesen vom Empirischen nicht freien Character zeigt nun die negative und positive Philosophie Schellings. Diese letztere ist wesentlich Religionsphilosophie und zwar mit einem bestimmten empirischen, geschichtlichen Inhalt, welcher durch das absolute Wesen gegeben, deßhalb absolut seyn soll. Schelling erklärt seine positive Philosophie im Gegensatze zum Rationalismus für höhern Empirismus und geschichtlich. Sie beginnt mit der Urgeschichte in Gott, durch welche er sich als Gott setzt. Die auf sie folgende Geschichte des Menschen setzt die Urgeschichte fort und bringt die Sinnenwelt und deren Geschichte hervor. Diese, soweit sie bis jetzt vor uns liegt, ist der Inhalt der positiven Philosophie. Insofern erscheint die Aufgabe der positiven Philosophie, die Wirlichkeit zu erklären, wie sie in dieser Geschichte vor uns liegt. Da diese Geschichte den objectiven Hergang der Wirklichkeit, den ursprünglichen und von ihr abgeleiteten spätern zum Inhalt hat, so stellt sie, meint Schelling, diesen ihren Inhalt nach dem objectiven Hergang der Dinge selbst dar und ist so höherer Empirismus; und da die Philosophie denselben begreift oder erklärt, so ist sie rational, oder höherer Rationalismus, empirischer Rationalismus oder rationaler Empirismus. Allein einmal ist diese Geschichte nur Religionsgeschichte, Geschichte der positiven Religion, der natürlichen und geoffenbarten Religion. Von dieser Geschichte liegt nur ein kleiner Theil vor uns und nur dieser ist der Inhalt der positiven Philosophie, der andere, gewiß ungleich größere ist noch verborgen, und dieser muß doch eine vollkommenere Form dieser Geschichte, als die bisherige seyn. Dann ist diese Geschichte auch nur ein Theil der Culturgeschichte.

Allein die Aufgabe der Philosophie ist nicht, die vor uns liegende, empirische Wirklichkeit, sondern die ganze Wirklichkeit, die ist, war und seyn wird, zu begreifen. Sie muß sich daher der Mittel zur beständigen Erweiterung zu ihr und ihrer Geschichte versichern. So ist ihre Aufgabe nicht bloß zu begreifen

und zu erkennen, was ist, sondern auch, was seyn soll. Die Philosophie soll eine zukünftige Wirklichkeit nicht bloß aus der gegenwärtigen und vergangenen erschließen, sondern sie auch Kraft ihrer Idee fordern. In der Idee und den Ideen hat die Philosophie den höchsten Zweck alles Lebens, aller Geschichte und daher aus ihm zu bestimmen und zu fordern, was seyn soll. Dieses ist der Philosophie seit Kant zur strengen Gewissensache gemacht. Sie ist in ihm als solche constitutive Macht im Theoretischen und Praktischen erschienen, weil sie sich der Idee und der Ideen als der höchsten Mächte bemächtigt und sich in ihrem Besitz gesetzt hat, um der praktischen Vernunft den Primat zu verschaffen. So ist auch die theoretische Vernunft in diesem Sinne praktisch und zwar ethisch praktisch geworden. Damit verlangt sie nicht bloß praktische Herrschaft ihrer Ideen und Ideale, wenn sie durchführbar, sondern auch wenn sie es nicht sind. Sie behalten in ihrem Sollen Geltung und fordern mithin, wenn die bestehende Wirklichkeit so beschaffen ist, daß sie in ihr nicht ausführbar sind, Umwandlung derselben, auf daß sie durchführbar werden. Sie fordern vom Geiste, wenn das Wissen vom Seyn noch kein vollkommenes wahres ist, sich zur Wahrheit zu erheben. Daher ist die Erkenntniß der Wahrheit die erste ethisch-praktische Forderung und Verpflichtung. Das Bestehende und die Geschichte desselben, wie alles Erfahrungsmäßige, erscheint daher als das Veränderliche, stets Umzuwandelnde, und die Philosophie besitzt in den Ideen und Idealen das Beständige und Ewige, durch welches die Vernunft über den ethischen Werth aller Erscheinungen zu entscheiden und seine sach- und zeitgemäße Umwandlung zu fordern nicht bloß die Berechtigung sondern Verpflichtung hat. Die Idee der Wahrheit hat daher in der Philosophie nicht factische, sondern ethische Uebereinstimmung des Seyns mit seiner Idee zum Maaßstabe und Inhalt. Die empirische Erkenntniß der Thatsachen und Erscheinungen im Gebiete der Natur und Geschichte, wie aller Wissenschaften ist eine ganz andere, als die philosophische, welche die Dinge in ihrem Seyn und Werden nach dem höchsten und letzten Zweck alles

Daſeyns und Werdens beurtheilt und ſo über ihren ethiſchen Werth entſcheidet. Sie hat daher die Wirklichkeit zu erkennen, wie ſie iſt, um zu beſtimmen, wie ſie ſeyn ſoll.

Schelling zeigt uns, daß in der Urgeſchichte in Gott Idee und Wirklichkeit abſolut mit einander übereinſtimmen, und daher iſt ihm der Begriff Gottes, inſofern Gott exiſtirt, die in der negativen Philoſophie geſuchte und nicht gefundene Vereinigung des Empirismus und Rationalismus. Hier iſt das Vernünftige Wirklichkeit und das Wirkliche vernünftig. In der Idee des Menſchen iſt dieſe Vereinigung möglich und gefordert, aber erſt zu verwirklichen. In ihm ſind aber die Principien, welche in Gott vereinigt ſind, trennbar; es entſteht das im Menſchen nur mögliche Irrationale wirklich, und damit beginnt die Geſchichte der Sinnenwelt, welche zum Zweck ihres Entſtehens hat, dieſe Trennung aufzuheben, das Irrationale zu beſeitigen und die urſprüngliche von Gott gewollte Einheit der Principien, wie ſie in ihm ſelbſt iſt, wiederherzuſtellen. Dieſe Herſtellung erfolgt in der chriſtlichen Religion, welche daher abſolute Religion iſt. In ihr iſt jene urſprüngliche Einheit des Empirismus und Rationalismus zeitlich oder geſchichtlich verwirklicht, und deßhalb iſt ſie abſolute Religion. Die Philoſophie, welche dieſe Einheit begreift und in ihrer Form verwirklicht, iſt die abſolute Philoſophie. In dieſem Sinne betrachtet Schelling ſeine Philoſophie als die höchſte und letzte, abſolute Form der Philoſophie.

Wenn ſo das Wirkliche abſolut vernünftig und die Vernunft abſolut wirklich geworden iſt, dann kann auch die Philoſophie keine andere Aufgabe mehr haben, als dieſes zu begreifen und in die Form des Wiſſens zu erheben. Es giebt für ſie kein Sollen mehr, ſie hat dann nur das, was iſt, nicht mehr, das, was ſeyn ſoll zu begreifen.

Iſt dieſes der Sinn der Schelling'ſchen poſitiven Philoſophie, ſo ſtimmt ſie hierin mit Hegel vollkommen überein, dem auch die chriſtliche Religion die abſolute Religion iſt, welche nur noch die Form der Vorſtellung hat, und nur durch die Philoſophie zu begreifen, in die Form des Begriffs zu erheben iſt.

Die Philoſophie, welche ſo jene abſolute Religion begreift, iſt die abſolute Philoſophie. Auch die negative Philoſophie Schelling's ſtimmt mit der Phänomenologie Hegel's inſofern überein, als jene auch eine bloße Phänomenologie und zwar des logiſchen Geiſtes iſt, der ſich hier, wie dort, nur in verſchiedenen Formen bei dem Einen und Andern potenzirt, und keine Befriedigung in der Wirklichkeit findet, durch welche er hindurchgeht, und nur Poſtulate in ſich findet, über ſie hinauszugehen. Auch die Formen dieſer Wirklichkeit gleichen ſich in beiden ganz. Freilich ſteht Schelling's Philoſophie ſo hoch über der Hegel's, wie die poſitive Philoſophie über der Logik, und dieſes iſt ein unermeßlicher Unterſchied. Die Uebereinſtimmung beider beruht darauf, daß ſie das Princip der Fichte'ſchen Philoſophie alteriren, und ſtatt mit dem erſten mit dem zweiten Grundſatz deſſelben beginnen, und ſo nicht zur reinen Idealität des Geiſtes und der Wirklichkeit gelangen, welche in jenem erſten Grundſatze eigentlich enthalten und gefordert war, die aber Fichte ſelbſt nicht fand, weil er das reine Ich für das unbeſtimmte, ſchrankenloſe hielt, ſtatt es zu beſtimmen, und durch ſeine Beſtimmungen zum ſchrankenfreien Ich zu machen. Dieſer Irrthum und die Identificirung des reinen Ich als Erkenntnißgrundes mit dem Seynsgrund und ſomit des menſchlichen mit dem göttlichen Ich ſind es, welche auch von Schelling und Hegel, aber in einer die Wiſſenſchaftslehre Fichte's alterirenden Weiſe fortgeſetzt wurden.

Erkennt die Philoſophie dieſe Irrthümer und weiß ſie dieſelben zu überwinden, ſo ſteht ſie auf einem ganz neuen Boden, auf dem ſie erſt ein ganz neues Gebäude aufzurichten vermag, welches die großen Errungenſchaften von Kant an bewahrt und ſie von ihren Irrthümern gereinigt zu ihrer angeſtrebten Wahrheit und Vollendung bringt.

Das reine, aber beſtimmte Ich mit ſeinem unbegreiflichen Anſtoß in ſeiner Idee als der Idee des Wiſſens und zwar als Erkenntnißgrund derſelben und durch ſie alles Seyns erzeugt eine Erkenntnißlehre, welche kein bloßer reiner Rationalismus, ſondern Idealismus iſt. Dieſer hat alsdann auch in ſich ſelbſt

ſchon den Gegenſatz jedes Empirismus und Rationalismus überwunden, ſie beide in ſich vereinigt und bringt ſo erſt den höhern und höchſten Gegenſatz, nämlich den des Idealrealismus und Realidealismus hervor, um ihn nun auch zu vereinigen. Jener Rationalismus iſt eine beſchränkte Form des Idealismus, welche das Seyn nicht in, ſondern außer ſich hat und daher auch nicht aus ſich im Erkennen ſetzen kann, am wenigſten aber den abſoluten Realgrund alles Wiſſens und Seyns. Die Erkenntnißlehre hat zum Grund der Erkenntniß des Seyns die Idee, durch welche ſie ſich den Begriff des Seyns erzeugt, aber die Entwicklung deſſelben in unendlich ſteigerbaren Formen durch jene Idee der Realphiloſophie als Aufgabe überliefert. Dieſe Idee iſt aber hier als Erkenntnißgrund die Erſcheinung ihres Seynsgrundes. Der Realidealismus trägt daher das Princip des unendlichen Fortſchritts in ſich, ſo daß er ſich durch das Erfahrungswiſſen ſtets zu ergänzen und dieſes ſelbſt hinwiederum zu ergänzen vermag. Keine geſchichtliche Erſcheinung des Staats, der Religion, der Philoſophie u. ſ. w. iſt abſolut, kein Geiſt einer beſtimmten Zeit, eines beſtimmten Raums, einer beſtimmten Nation iſt abſoluter Geiſt, ſondern bloßer Local- und Zeitgeiſt, nicht Welt- und Menſchheitsgeiſt. Dieſer hat über jenen zu gebieten und ihn zu beherrſchen.

Allein Schelling hält die Geſchichte dieſer irdiſchen Welt ſelbſt nur für einen Theil der ſich über das irdiſche Daſeyn hinaus erſtreckenden Geſchichte der Sternenwelt. Das irdiſche Daſeyn iſt ihm nur eine einſeitige Form der Geſchichte, nur eine vorübergehende, vergängliche Geſtalt der Welt. Hier ſehen wir denn wieder das reine Ich Fichte's im erſten Grundſatz hervortreten mit ſeinen Poſtulaten. Es weiſt uns in eine unbeſtimmte Unendlichkeit des Daſeyns hinaus. Allein hiermit erheben ſich erſt die ernſteſten Schwierigkeiten in Betreff der Urgeſchichte oder der Geſchichte in Gott. Dieſe muß dann auch nur beſchränkte Geſchichte ſeyn, welche die Abſolutheit Gottes bedroht, weil ſie keine abſolute Selbſtoffenbarung Gottes iſt und dieſes wirkt auf die Potenzenlehre in der negativen und poſitiven Philoſophie ver-

hängnißvoll zurück und ſtellt ihre Abſolutheit gleichfalls in Frage. Jedoch in dieſe Fragen können wir uns hier nicht weiter einlaſſen, ſie bedürfen aber jedenfalls der ernſteſten Erwägung, und ſie geſellen ſich zu den vielen Schwierigkeiten der Schelling'ſchen Theologie. Allein Schelling ſagt, die Aufgabe des Philoſophen ſey auch Probleme zu ſchaffen.

Hier habe ich indeſſen nur den allgemeinen Standpunkt und die Principien zur Geltung bringen wollen, welche zur Beurtheilung der Schelling'ſchen Philoſophie einzunehmen und anzuwenden ſind, ohne weiter in ſie einzugehen. Auch will ich hiermit keine Veranlaſſung geben, mit gewöhnlichen Schlagwörtern ſie zu verurtheilen. Schelling ſteht mir zu hoch und iſt mir zu ehrwürdig und verehrungswürdig, kann ich ſagen, ſowohl wegen ſeiner poſitiven unſchätzbaren Leiſtungen, als ſeines Strebens und Ringens nach einem unendlichen Ziel und noch weit über ſeine eigenen Reſultate hinausſtrebenden Leiſtungen, zu denen er jedenfalls anregte. Schelling ſteht hier als unübertreffliches Muſter für alle Philoſophen da durch ſeine unvergängliche Jugend, welche ihm eine unerſchöpfliche Werdeluſt verleiht. Sein Geiſt hat eine unendliche Expanſionskraft, welche alle Höhen und Tiefen des Seyns und Daſeyns berührt, und eine Sehnſucht nach der Erreichung derſelben offenbart. Wir können hierin unſern Maaßſtab nicht hoch genug nehmen zur Würdigung dieſes wunderbaren Mannes. Er iſt nicht nach dem, was er errungen hat, ſondern nach dem, was er zu erringen ſtrebte, zu beurtheilen, und deßhalb handelt man ganz in ſeinem Geiſte, wenn man nicht ihn anſtaunt und die Kritik vor ihm verſtummen läßt, ſondern wenn man ſie an ihm wirklich übt. Man handelt hierin, wie geſagt, nur in ſeinem eigenen Geiſte, indem er immer über ſeine eigenen Errungenſchaften hinausging, ſie zur bloßen Durchgangsſtufe herabſetzte, ſich ſo beſtändig kritiſirte und bei ſeinem letzten Reſultat nur deßhalb ſtehen blieb, weil ſeinem Fortſchreiten der Tod ein Ziel geſetzt hat. Bewundern wir in ihm die Kühnheit eines Geiſtes, der uns in die höchſten Regionen einführt, und ſeine Tiefe, mit welcher er Probleme ſchafft,

von denen sich sonst die Schulweisheit nichts träumen läßt, den sittlichen Ernst und die religiöse Weihe, mit denen er sie zu lösen sucht, die Fülle von Ideen, welche er überall entfaltet und die Anregung des Geistes zur Erforschung der tiefsten und höchsten Welt- und Lebensräthsel. Auch da, wo er irrt, ist er interessant, belehrend und anregend, den Geist reizend zum Weiterdringen. So viel ist gewiß: dieser außerordentliche Geist ist auch mit einem außerordentlichen Maaß zu messen und zu beurtheilen und am wenigsten mit gewöhnlichen, gang und gäben Kategorien abzuthun.

Es freut mich daher sehr, daß Männer der Hegel'schen Schule, wie Erdmann und Andere, diesen Standpunkt bei ihrer Erklärung und Beurtheilung Schelling's einnehmen, und ich heiße namentlich Erdmann's Schrift über Schelling und die von Plank: „Schelling's nachgelassene Werke" in diesem Sinne von Herzen willkommen.

Vor Allem wollen wir Schelling preisen, daß er der Philosophie so höchst wichtige Probleme geschaffen, auch wenn er sie selbst noch nicht gelöst hat. Desto mehr müssen wir uns des Grundes bewußt werden, weshalb ihm die Lösung unmöglich geworden, damit wir die Mittel und Wege, sie zu lösen, erforschen. Schelling hat die „weltumschaffende Macht" des neuern Idealismus gewürdigt, und ihn für die Vorhallen in's Heiligthum angesehen, durch welche man genöthigt sey hindurchzugehen, um in dasselbe zu gelangen. Vor Allem müssen wir aber auch, um den wirklichen Eingang in jenes Heiligthum zu finden, ganz durch die Vorhallen hindurchgehen: dieses geschieht durch die Erkenntnißlehre. Der Anfang, Fortgang und das Ende derselben muß in dem Princip gefunden werden, welches als Erkenntnißprincip die neuere Philosophie an ihre Spitze gestellt, und als solches bis Kant festgehalten hatte, um mit ihm seine wirkliche Begründung zu bewinnen. Hier müssen wir vor Allem wieder auf Fichte und dessen reines Ich zurückgehen. Von der Begründung dieses hängt nicht nur die Begründung und Gültigkeit, sondern auch die Verwirklichung des zweiten und dritten

Fichte'ſchen Grundſatzes ab; denn auf ihm beruht die Begründung der Möglichkeit der Erfahrung, die Ableitung der allgemeinen Erfahrungsformen, nämlich Raum und Zeit, die Beſtimmung aller Erſcheinungen in ihnen nach ihrem Weſen, und die Erhebung über jene; denn nur die wahrhaft freie Subjectivität kann jede Objectivität beſtimmen und beherrſchen, und ſich zum Grund alles Seyns wirklich erheben, um nicht ſowohl mit ihm zu enden, als vielmehr erſt den wahren Anfang des Endes zu finden.

Man hat die Baſis zur Begründung des Ich und der Erkenntnißlehre durch daſſelbe nur auf die Pſychologie, nicht auch auf die ſie ergänzende und vollendende Pneumatologie gegründet, und hat ſo nur auf einem ſinnlich empiriſchen Boden die rationale und transſcendentale Erkenntniß entſtehen und ſich entwickeln laſſen. Es ergiebt ſich ſo nur eine einſeitige und beſchränkte, analytiſche und ſynthetiſche, keineswegs wahrhaft productive Erkenntniß. Auf jenem analytiſchen Standpunkt iſt das Allgemeine nur empiriſch allgemein, auf dem ſynthetiſchen rational oder bloß formal und erhält den empiriſchen Inhalt durch Analyſe, um denſelben zu formen. Jener empiriſche Inhalt iſt ſo blind, dieſe Form leer. Die Formirung iſt an dieſen Inhalt gebunden, der aber als Erfahrungsinhalt unbeſtimmt unendlich iſt, und das Denken zu ſeiner Verwirklichung an einen unendlichen Proceß verweiſt. Dieſer Standpunkt Kant's ſoll bei ihm ergänzt werden durch die Ideen, welche dieſen unendlichen Fortſchritt als regulative Principien nur poſtuliren. Die Ideen treten dann in der praktiſchen Vernunft als conſtitutive Mächte auf, und auf dieſen praktiſchen Standpunkt ſtellt Fichte das Ich, und begründet ſo deſſen Autonomie. Das reine Ich ſoll dieſe Macht ſeyn. Schon Kant hatte das Ich als urſprüngliche Einheit, welche die Mannichfaltigkeit durch ſeine Formen der Sinnlichkeit und die Verbindung derſelben durch ſeine Kategorien erſt möglich macht. Allein dieſe Formen der Sinnlichkeit und des Verſtandes und deren Verbindung haben ihren Grund in den drei Grundvermögen des Ich; und dieſe ſind der Inhalt des reinen

Ich, durch welche dieſes ſelbſt vermittelt iſt, und ſo durch ſie wirkliches Ich wird. So iſt das Ich nicht bloß unbeſtimmte, ſondern concrete Einheit. Durch ſie iſt es reines Ich, und wirklich productiv und conſtitutiv. In jenen reinen ſubjectiven Beſtimmungen hat es den Grund für ſeine eigenen Denk- und Erkenntnißformen des Seyns, und begründet ſo durch ſie eine wirkliche Erkenntnißlehre. In dieſer tritt nun das Ich als wirkliches Princip an die Spitze, und iſt durch die Idee des Wiſſens des wirklichen Seyns, ſeines eigenen ſowohl, als alles Seyns mächtig, und es erſcheint als conſtitutive und productive Macht, um nicht das Seyn, ſondern die Erkenntniß deſſelben durch ſeine möglichen Erkenntnißformen und Erkenntnißſtandpunkte zu produciren und zu zeigen, wie das wirkliche Seyn in allen Formen derſelben nothwendig zu denken und zu erkennen iſt.

Indem nun Fichte das reine Ich als unbeſtimmtes, ſchrankenloſes Ich faßte, ſetzte er es nicht als wirkliches Princip und productive, ſchrankenfreie und von den Schranken befreiende Macht für die Beſtimmung der Erſcheinungswelt, und fiel ſo ſelbſt der Macht derſelben anheim, über welche er ſich nur durch Poſtulate erheben konnte.

Die Verwechslung des unbeſtimmten Ich mit dem reinen und des Ich als Erkenntnißprincips mit dem Seynsprincip, und ſo mit dem abſoluten Ich, Gott, und die Verwechslung der Erkenntnißlehre mit der Logik und der Metaphyſik im engern Sinne und endlich mit der Realphiloſophie iſt ſo ein für alle mal zu beſeitigen, und hier überall das wahre Verhältniß zu begründen.

In dieſer Verwechslung ſehen wir noch Schelling und Hegel befangen; denn auch die Realphiloſophie Schelling's iſt deshalb nur gefordert, nicht begründet. Wird das Ich nicht von Anfang als wirkliches Princip geſetzt, welches im Beſitze ſeiner ſelbſt und aller ſeiner Vermögen, und durch ſie im Beſitze der Idee iſt, um ſich ſelbſt und alles Seyn als Erkenntnißprincip durch ſie zu beſtimmen, und ſo des Seyns mächtig zu ſeyn; ſo bleibt man in der gedachten, analytiſchen und ſynthetiſchen Methode befangen, welche nur gegebenen Inhalt mit gegebener Form

des Erkennens verbinden kann, und kommt über den Gegensatz des Empirismus und Rationalismus nicht hinaus zum wirklichen Realprincip, und ebenso entsteht und entwickelt sich das Ich nicht aus sich selbst, sondern aus einem andern Seyn oder Wesen.

Nur wenn das Seyn dem Ich durch die Idee desselben von Haus aus immanent ist, giebt es eine Erkenntnißlehre, die zu wirklichen Realprincipien und damit zur Transscendenz führt, welche die Immanenz nur fortsetzt und vollendet, sich als die Einheit beider verwirklicht, und so als wahrer Realidealismus erweist.

Die Grundformen des Denkens in ihrem Verhältniß zu den Urformen des Seyns.

Von Adolf Zeising.

Sechster Artikel: Die unbeschränkte Quantität als Zeit.

Die Zeit ist die unendliche Bewegung in Form der Rückkehr von der äußerlichen zur innerlichen Selbstauseinandersetzung. Aus dieser Grundbestimmung ergeben sich alle an der Zeit unterscheidbaren Einzeleigenschaften: ihr Verhältniß zur Bewegung überhaupt und zum Raum insbesondre, ihre Successivität, ihre Unendlichkeit und unendliche Theilbarkeit, ihre Continuität und Unterscheidbarkeit als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ihre Fähigkeit, der Inbegriff einer unendlichen Masse von verschiedenen Bewegungsacten zu seyn, und ihre Beziehung zur inneren Anschauung.

Von ihrem Verhältniß zur Bewegung überhaupt und zum Raum insbesondere ist bereits die Rede gewesen. Nach dem dort Gesagten ist auch sie unbegränzte Selbstbewegung in Form der Disposition, aber nicht wie die Zahl eine rein innerliche, auch nicht wie der Raum eine rein äußerliche, sondern vielmehr die Zurückführung der äußerlichen zur innerlichen, die successive Wiedereinführung des im Raum Disponirten in die Einheit des

absoluten Selbstbewußtseyns. Auch diese Bewegung muß, wie der Raum, als von einem Punkt ausgehend, mithin als eine im Princip ausdehnungslose Ausdehnung gedacht werden, aber nicht, wie die räumliche Ausdehnung, als die erste und ursprünglichste Selbstentäußerung des Alles in sich concentrirenden Urpunktes, welche sich mit einem Schlage vollzieht und sich in und mit ihrem Anfange zugleich vollendet, d. h. als Universalausdehnung setzt, sondern als eine secundäre Selbstentäußerung der in und mit dem Raum gesetzten Einzelpunkte, welche nur dadurch zur universalen, unendlichen Bewegung zu werden vermag, daß sie schrittweise von Punkt zu Punkt fortschreitet und in unaufhörlichem Prozeß nach und nach sämmtliche Einzelpunkte wieder mit dem Urpunkte vereinigt.

Hieraus erhellt, daß die Successivität die wesentlichste und am meisten charakteristische Eigenschaft der Zeit ist, dergestalt, daß zeitliche Ausdehnung und successive Ausdehnung nur zwei verschiedene Ausdrücke für einen und denselben Begriff sind. Ohne den Begriff der Successivität ist der Begriff der Zeit schlechterdings nicht zu denken und darum trifft die verbreitetste Definition, welche die Zeit als die „Form des Nacheinanderseyns" bestimmt, im Wesentlichen das Richtige. Daran, daß der Begriff des „Nacheinander" den Begriff der Zeit schon in sich schließt oder mit ihm zusammenfällt, ist kein Anstoß zu nehmen, denn das ist bei jedem Begriff, der das charakteristische Merkmal einer Definition bildet, nothwendig der Fall. Mangelhaft erscheint jene Definition nur insofern, als sie das charakteristische Merkmal an keinen Gattungsbegriff anlehnt, durch den sie mit den ihr nächstverwandten Begriffen des Raumes und der Zahl zusammengefaßt wird, weshalb wir es vorziehen, sie als „successiv oder nacheinander sich darstellende Größe oder Ausdehnung" zu bezeichnen. Diese Bestimmung ist nicht eine bloße Tautologie, denn es wird darin die Zeit nicht bloß in ihrer Besonderheit, sondern auch in ihrem Zusammenhang mit dem Allgemeinen bestimmt, und nicht bloß mit dem Allgemeinen schlechthin, sondern mit derjenigen Form des Allgemeinen, die gerade sie

mit den ihr nächst verwandten Formen umschließt, sie leistet also, was überhaupt die Definition zu leisten hat. Darin, daß die Zeit als *successive* Ausdehnung bestimmt wird, liegt zugleich die Andeutung, daß sie nicht als *simultane* Ausdehnung zu fassen sey. Hierin kann eine unberechtigte Verengerung des Zeitbegriffs zu liegen scheinen, insofern wir ja auch von einer *Gleichzeitigkeit* reden; bei näherer Erwägung zeigt sich jedoch, daß das gleichzeitig Existirende nicht in einem zeitlichen, sondern in einem räumlichen Zusammenhange steht. Es möchte so viel Gleichzeitiges existiren wie da wollte — bestünde daneben nicht auch etwas *nacheinander*, wir würden niemals zu dem Begriffe der Zeit, sondern nur zu dem Begriffe des Raumes gekommen seyn. Der Begriff der Gleichzeitigkeit ist daher nur der mit Beziehung auf die Zeit gedachte Raumbegriff. Er beruht darauf, daß sich die zeitliche Bewegung von jedem Punkte des Raumes aus nach allen Seiten und Richtungen hin zugleich entwickeln kann; dies aber hat seinen Grund nicht in der Zeit, sondern im Raume.

In unmittelbarstem Zusammenhange mit der Successivität der Zeit steht ihre *Unendlichkeit*. Die Zeit ist unendlich, weil der Raum unendlich ist. Die Unendlichkeit der Zeit ist daher keine selbstständige, sondern eine aus der Unendlichkeit des Raumes folgende, gerade wie auch die Unendlichkeit des Raumes nicht etwas an und für sich selbst Existirendes, sondern etwas in und mit der Unbeschränktheit der absoluten Selbstbewegung Gesetztes ist. Wird daher von der Zeit gesagt, sie ist ohne Anfang und ohne Ende, so hat dies nur insofern einen Sinn, als damit gemeint ist, daß sie in dem Raume als der Voraussetzung ihrer selbst ebensowenig eine Beschränkung erfahre, wie der Raum eine solche in der unbeschränkten Bewegung überhaupt erfährt. Wenn hier angenommen wird, daß die Zeit im Raume und in der Bewegung ihre Voraussetzungen habe, mithin nicht *vor* und *außer*, sondern nur *nach* und *in* dem Raume und der Bewegung zu denken sey, so wird dies vielleicht Manchem als eine Umkehrung des wirklichen Verhältnisses er-

ſcheinen, indem er meint, daß die abſolute Selbſtbewegung, die hier als die urſprünglichſte Vorausſetzung der Zeit wie des Raumes geſetzt werde, ſelbſt nicht ohne Zeit gedacht werden könne. Dies iſt aber ein falſcher Schluß von dem Charakter der Einzelbewegung auf den der abſoluten Selbſtbewegung. Die Einzelbewegung, weil ſie ein Fortſchreiten von einem Einzelnen zu einem anderen Einzelnen iſt, bedarf allerdings eines vermittelnden Continuums, in welchem dieſes Fortſchreiten ſtattfinden kann, und iſt inſofern nicht ohne Zeit zu denken. Die abſolute Selbſtbewegung hingegen bedarf, weil in ihr Agens und Actum unmittelbar Eins ſind, dieſer Vermittlung nicht, Bewegen und Bewegtwerden fallen bei ihr ſchlechterdings in einen und denſelben Moment zuſammen, es findet alſo bei ihr noch kein Vor- und Nacheinander von zwei oder mehreren Momenten, mithin auch noch keine Zeit ſtatt. In und mit der Selbſtauseinanderlegung des Selbſt ſtellt ſich nun zwar mit den Begriffen von Zahl und Raum auch der Zeitbegriff ein, zunächſt jedoch nur als dispoſitive Bewegung überhaupt, alſo nur in ſeinem allgemeinen Princip, nicht in ſeiner ſpeciellen Eigenthümlichkeit. Aus dieſer Allgemeinheit hebt ſich aber zunächſt einerſeits der Zahlbegriff, andererſeits der Raumbegriff, jener als noch rein innerliche, dieſer als urſprünglichſte äußere Dispoſition heraus, und erſt hierauf ſpringt als Ergebniß der Reflexion, daß das Außereinander-ſeyn nur eine Folge des unmittelbaren Beiſammenſeyns ſeyn könne, daß zwiſchen Eins und Zwei das Verhältniß des Nacheinander beſtehen müſſe, der Zeitbegriff mit Klarheit hervor. In und mit den Begriffen der Bewegung, der Zahl und des Raumes ſind alſo zwar ſchon die Elemente des Zeitbegriffs, aber noch nicht der Zeitbegriff ſelbſt geſetzt: denn erſt müſſen Eins und Zwei ſelbſt geſetzt ſeyn, ehe jenes als das Erſte und dieſes als das Zweite gedacht werden kann. Der Begriff des Nachher erfolgt erſt aus der Vergleichung des Nachher mit dem Vorher. Wollte man annehmen, die Urbewegung habe, um ſich in ſich als Zahl und außer ſich als Raum zu disponiren, ſchon einer Zeit bedurft, ſo müßte man zugleich an-

nehmen, daß sie dabei etwas ihr Fremdartiges, sie Begränzendes zu überwinden gehabt habe. Dies widerstreitet aber ebenso sehr dem Begriff der unbeschränkten Selbstbewegung wie dem der Raumschöpfung. Will man sich von der letztern als dem Uract der sich entäußernden Selbstbewegung überhaupt eine einigermaßen für uns denkbare Vorstellung machen, so kann man sich dieselbe nur als die unmittelbare Selbsterfassung des Seyns als des allein und unbeschränkt Seyenden denken; hierbei aber wird das außerhalb Seyende noch als Nichts, das Nichts aber als das Nichtbeschränkende oder Freiheitgewährende, d. h. als Raum für eine unbeschränkte Entfaltung des einen und alleinigen Seyns gesetzt. So gedacht erscheint die Raumschöpfung in der That als eine Schöpfung aus Nichts, als die Verwandlung des Nichts in Etwas, nämlich in ein unbeschränktes, freies Gebiet für die absolute, universale Selbstbewegung. Zu dieser Schöpfung bedarf es aber keiner Zeit: denn sich selbst als das Alleinseyende erfassen und sich als freies, allmächtiges Wesen innerhalb eines nicht beschränkenden Gebietes oder Raumes denken ist schlechthin ein und derselbe Act, in welchem das Eine gerade dadurch das Außer-sich-seyn schafft, daß es dasselbe als solches negirt und als etwas zu ihm Hinzugehöriges für sich in Anspruch nimmt. Ganz anders verhält es sich mit der Zeit. Ist der Raum als das unmittelbare Product der Ur- und Universalbewegung zu fassen, so kann hingegen die Zeit nur als das Product der an den Raum gebundenen und im Raum sich aneinanderreihenden Einzelbewegungen angesehen werden. In dieser Form ist die Bewegung nicht mehr schlechthin selbstständig und frei, sie hat im Raum etwas zu überwinden, sie kann sich daher nicht mehr auf einmal, sondern nur nach und nach, d. h. nur dadurch vollziehen, daß sie nacheinander die im Raum unterscheidbaren Punkte durchschreitet und hierdurch die simultane Ausdehnung des Raumes für sich in eine successive oder zeitliche verwandelt. Die Zeit hat daher den Raum und die Bewegung schlechthin zu ihrer Voraussetzung; sie ist nicht die ursprüngliche, absolut unbedingte, sondern die durch den Raum bereits mode-

rirte oder temperirte Bewegung (tempus). Die Anfangslosigkeit der Zeit besteht also nur darin, daß sie in einem selbst anfangslosen Princip wurzelt, und ebenso beruht ihre Endlosigkeit nur darauf, daß der Raum, in welchem die dem Begriff der Zeit zum Grunde liegende Aufeinanderfolge der Einzelbewegungen stattfindet, selbst unendlich und mithin für die zeitliche Ausdehnung in ihm keine Begränzung ist.

Die unendliche Ausdehnung der Zeit unterscheidet sich von der des Raumes noch dadurch, daß sie als solche nicht Ausdehnung nach allen möglichen Richtungen, sondern nur Ausdehnung in einer Richtung ist. Da nämlich ihr eigentliches Wesen nur auf dem successiven Fortschreiten von Punkt zu Punkt beruht, so kann sie in ihrer Totalität nur als ein unendliches Continuum von Zeitpunkten gedacht werden, wie die Linie als ein Continuum von Raumpunkten gedacht wird. Daher redet man bei der Zeit nur von einer Dimension und bezeichnet dieselbe, wie die der Linie, als Länge. Auf die Richtung, welche irgend eine die Zeit ausfüllende Einzelbewegung im Raume verfolgt, wird hierbei keine Rücksicht genommen, sondern man faßt die Punkte, welche im Begriff der Zeit zu einem Continuum verknüpft werden, lediglich als vor- und nacheinander befindliche Punkte auf, gleichviel ob sie im Raum vor und hinter, über und unter, oder rechts und links von einander liegen. Mit dem Begriff der zeitlichen Ausdehnung ist daher stets eine Abstraction von der Richtungsverschiedenheit des Raumes verbunden; das die Zeit denkende Bewußtseyn faßt an den verschiedenen endlichen Bewegungen nicht die Wege in's Auge, auf denen dieselben im Raume fortschreiten, sondern nur das allen gemeinsame Vor- und Nacheinander der Fortschrittsmomente als solcher. Die zeitliche Ausdehnung läßt sich daher als eine Indifferenzirung oder Neutralisation der verschiedenen räumlichen Richtungen ansehen, ja man kann sagen, in der zeitlichen Anschauung wird das vom Centrum der Raumanschauung nach allen Richtungen sich ausbreitende Strahlenbüschel in einen einzigen Radius zusammengefaßt und auch an diesem nicht das

gleichzeitige Vor- und Hintereinanderſeyn ſeiner dem Centrum des denkenden Bewußtſeyns näher und ferner liegenden Punkte, ſondern nur die Aufeinanderfolge der Momente, in denen die näheren Punkte früher, die ferneren ſpäter in das Centrum des Bewußtſeyns einrücken, in Betracht gezogen. Will man ſich von dieſem Proceß eine einigermaßen anſchauliche Vorſtellung machen, ſo vergegenwärtige man ſich, daß in jedem Augenblicke allſeitig um uns herum eine unzählige Maſſe von Bewegungen ſtattfinden, vor und hinter uns, rechts und links von uns, über und unter uns, und daß dieſelben theils aus weiter Ferne, theils aus unmittelbarer Nähe, theils auf directen, theils auf indirecten Wegen, theils durch unſer Auge, theils durch irgend einen anderen Sinn oder auch durch einen inneren Act unſeres Bewußtſeyns zu unſerem Bewußtſeyn gelangen. Auf alle dieſe Unterſchiede nimmt jedoch das Bewußtſeyn, ſofern es all' dieſe Bewegungen zeitlich auffaßt, keine Rückſicht, ſondern betrachtet ſie ſo, als ob ſie alle in einer einzigen geraden Linie, die ſich mit der einen ihrer beiden Richtungen in ihm ſelbſt verliert, hinter einander lägen und auf dieſem geraden Wege ſämmtlich wie ein einziger Act in es einbrängen. Mögen daher der im Raum gleichzeitig vor ſich gehenden Acte noch ſo viele und noch ſo verſchiedene ſeyn, ſie werden vom zeitlich denkenden Bewußtſeyn nur als ein einziger Act, nur als ein das Bewußtſeyn gerade jetzt in Bewegung ſetzendes Moment gedacht, und wenn es daher von demſelben noch andere Acte unterſcheidet, gilt ihm als unterſcheidendes Merkmal für dieſelben nur der Umſtand, daß dieſelben nicht in demſelben Augenblick, nicht gerade jetzt in ihm eintreffen, ſondern entweder bereits früher in ihm eingetroffen ſind oder erſt ſpäter in ihm eintreffen werden.

Der centrale Kern des Zeitbegriffs iſt daher der Begriff des Jetzt oder der Gegenwart. Er iſt gleichbedeutend mit dem Begriff des Moments, und dieſer hat für die zeitliche Ausdehnung dieſelbe Bedeutung, wie der Begriff des Punktes für die räumliche. Auch er gilt als zeitlich ausdehnungslos, und dieſes iſt, wie beim Punkt, ſo zu verſtehen, daß er das

ſelbſt zeitloſe Princip der Zeit, nämlich das ſchlechthin einfache, unmittelbar mit ſich ſelbſt eins ſeyende Selbſtbewußtſeyn iſt. Wie der Raum dem Punkt gegenüber deſſen unendliche Umgebung (Peripherie, Sphäre) iſt, ſo iſt die Zeit dem Moment gegenüber die denſelben als unendlicher Diameter durchſchneidende gerade Linie, die auf der einen Seite des gegenwärtigen Moments als Vergangenheit, auf der andern als Zukunft gedacht wird.

Wie die Unendlichkeit des Raumes iſt auch die der Zeit nicht bloß eine äußere, ſondern auch eine innere, d. h. ſie beſteht nicht bloß darin, daß ſich die Zeit vom Punkt der Gegenwart einerſeits unendlich in die Vergangenheit, andererſeits unendlich in die Zukunft erſtreckt, ſondern auch darin, daß ſich jeder auch noch ſo kleine Zeittheil in noch kleinere Zeittheile zerlegen läßt. Die Zeit iſt alſo, wie der Raum, unendlich theilbar; die Minute zerfällt in Secunden, die Secunde in Terzen u. ſ. w u. ſ. w. Der Begriff des Moments, der als abſolut kleinſter, ſchlechthin einfacher und unzerlegbarer Zeittheil gedacht wird, ſteht mit dieſer unendlichen Zerlegbarkeit der Zeit nur ſcheinbar im Widerſpruch. Es gilt in Beziehung auf ihn daſſelbe, was wir über den Punkt geſagt haben.

Im engſten Zuſammenhange mit der unendlichen Theilbarkeit der Zeit ſteht ihre Continuität: denn unendlich theilbar iſt ſie eben nur, weil wir in ihr nie zwei Momente ſo nahe zu ſetzen vermögen, daß wir nicht noch Momente, durch die ſie verbunden werden, zwiſchen ihnen annehmen könnten. Wir ſind daher genöthigt, uns zwiſchen ihren einzelnen Momenten überhaupt gar keine Unterbrechung, ſondern ihre Aufeinanderfolge als eine unmittelbare und ſtetige zu denken. Auf Grund des Umſtandes, daß wir vom Moment der Gegenwart aus den unmittelbar vorangegangenen bereits als Moment der Vergangenheit und den unmittelbar folgenden noch als Moment der Zukunft faſſen, alſo die drei nächſt zuſammenliegenden Momente in drei verſchiedene Zeitabſchnitte verlegen, iſt von Einigen die Meinung aufgeſtellt, die Zeit ſey nicht als eine continuirliche,

sondern, wie die Zahl, als eine discrete Größe aufzufassen. Hierbei vergißt man aber, daß sich jeder Punkt, den wir als Moment der Gegenwart denken, ebensowohl als Schlußmoment der Vergangenheit, wie als Anfangsmoment der Zukunft denken läßt, daß also die Gegenwart die Vergangenheit und Zukunft ebenso innig verbindet, als sie dieselben scheinbar scheidet, daß sie zwischen beiden gleichsam nur das mittlere Glied einer stetigen geometrischen Proportion (2:4 = 4:8) ist, das als solches ebensowohl dem ersten, wie dem zweiten der als gleichgesetzten Verhältnisse angehört. Uebrigens wird ja auch dadurch, daß von drei unmittelbar zusammenliegenden Momenten der eine als Moment der Vergangenheit, der zweite als Moment der Gegenwart und der dritte als Moment der Zukunft gedacht wird, keiner derselben als außerhalb der Zeit liegend, vielmehr jeder derselben als zur Zeit hinzugehörig gedacht, und so sind wir überhaupt nicht im Stande, uns irgend einen Moment zu denken, der nicht selbst Zeit wäre, sondern den Fluß der Zeit irgend wo oder irgend wann unterbräche. Und darum eben sind wir gezwungen, die Zeit ebenso sehr wie den Raum als ein unendliches Continuum zu denken.

Mit ihrer Continuität steht, wie eben berührt, die Möglichkeit, sie in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu unterscheiden, nicht in Widerspruch. Diese Unterschiede sind überhaupt keine absoluten, sondern nur relative. Nur in Vergleich mit dem Moment, den wir eben als Moment der Gegenwart empfinden, erscheinen uns die ihm vorangegangenen Momente als Momente der Vergangenheit und die uns nach ihm noch bevorstehenden als Momente der Zukunft. An sich betrachtet ist also jeder Moment irgend einmal Moment der Gegenwart, Moment der Zukunft und Moment der Vergangenheit. Ein und derselbe Moment, der uns in der Gegenwart ein Moment der Zukunft ist, ist uns später ein Moment der Gegenwart, und noch später ein Moment der Vergangenheit; ja in gewissem Betracht sind uns sämmtliche Momente, auch diejenigen, welche wir als vergangene und zukünftige betrachten, stets Momente der

Gegenwart, denn wir werden uns ihrer nur dadurch bewußt, daß wir sie uns vergegenwärtigen, d. h. daß wir vom Moment der Gegenwart aus uns entweder ihrer erinnern oder uns eine voraneilende Anschauung von ihnen bilden. In ihrer Relativität verhalten sich Vergangenheit und Zukunft zu einander wie die entgegengesetzten Richtungen innerhalb einer und derselben räumlichen Dimension, z. B. wie oben und unten, wie rechts und links, wie vorn und hinten: denn sie stehen wie diese zwar in einem Gegensatze zu einander, aber nur von einem beliebig dahin und dorthin zu verlegenden mittleren Standpunkte aus. So wie dieser Standpunkt verrückt wird, können zwei Momente, die früher als vergangene und zukünftige unterschieden wurden, beide zu vergangenen oder auch beide zu zukünftigen werden, ebenso wie der Gegensatz zwischen oberen und unteren, diesseitigen und jenseitigen, vordern und hintern Punkten wegfällt, wenn der mittlere Standpunkt, für den dieser Gegensatz galt, aufhört, dieser zu seyn. Die unendliche Reihefolge der Zeitmomente läßt sich daher auch mit der einerseits negativen, andrerseits positiven Zahlenreihe und mit dem indifferenten Null in der Mitte vergleichen. Wie die positiven und negativen Zahlen nur vom Nullpunkt aus einen Gegensatz bilden, so auch nur die Momente der Vergangenheit und Zukunft vom Indifferenzpunkte der Gegenwart aus. Abgesehen hiervon lassen sie sich auch als eine unendliche und völlig gleichmäßige Progression in einer und derselben Richtung denken, wie es z. B. mit den Jahren der Geschichte geschieht, wenn man sie nicht nach christlicher Zeitrechnung als Jahre vor oder nach Christi Geburt, sondern nach jüdischer Zeitrechnung als Jahre nach Erschaffung der Welt bestimmt.

Sofern wir unter den drei Formen der Zeit vorzugsweise die Gegenwart als Zeit betrachten und diese in demselben Momente, in welchem wir sie als Gegenwart erfassen wollen, schon zur Vergangenheit geworden ist, nennen wir auch die Zeit überhaupt *vergänglich* und *wandelbar*. Auf die Zeit als solche leiden aber diese Attribute bei genauerer Ausdrucksweise keine Anwendung: denn die Zeit im Ganzen dauert trotz des

immerwährenden Wechsels ihrer Formen ununterbrochen und unaufhörlich fort. Ihre Vergänglichkeit ist daher, wie die des Seyns überhaupt, nur ein Formenwechsel, und gerade darauf, daß dieser Formenwechsel niemals unterbrochen wird und niemals aufhört, beruht ihre Continuität und Unendlichkeit, so wie auch ihre Fähigkeit, nicht bloß flüchtige Gegenwart, sondern auch „ewig stillstehende" Vergangenheit und „in gemessenem Schritt näherrückende" Zukunft und insofern nicht minder wie der Raum eine allgemeine Form für Alles, was da ist, was da war und was da seyn wird, zu seyn.

Wie man aber bei dem Raum, wenn er als allgemeines Receptaculum alles Seyenden gedacht wird, die endlichen Erscheinungen, welche ihn ausfüllen, noch nicht in ihrer Wirklichkeit, sondern nur ihrer Möglichkeit nach denkt, so faßt man auch bei der Zeit, wenn sie als Inbegriff sämmtlicher endlicher aufeinanderfolgender Bewegungsacte gedacht wird, die sie ausfüllenden Acte nicht von Seiten ihrer realen, sondern nur von Seiten ihrer idealen oder potentialen Existenz auf. Gleichwohl bringt uns der Begriff der Zeit dem Standpunkte, auf dem wir uns das Unendliche als den Inbegriff einer unendlichen Zahl wirklich verschiedener und in ihrer Verschiedenheit real sich voneinander abgränzender Einzeldinge denken müssen, wiederum einen Schritt näher. Bestand nämlich beim Zahlbegriff die Disposition des Unendlichen nur darin, daß es überhaupt als disponibel und unterscheidbar, als ein nicht schlechthin einfaches, sondern die Mehrheit in sich bergendes Seyn erkannt wurde, und stellte sich sodann beim Raumbegriff jene allgemeine Unterscheidbarkeit theils als eine Verschiedenheit der Orte und Richtungen, theils als eine Verschiedenheit des quantitativen Maaßes, mithin als eine Verschiedenheit von vorn und hinten, rechts und links, oben und unten, lang und kurz, breit und schmal, hoch und tief u. s. w. dar, so bringt uns der Zeitbegriff zu diesen und allen sich daraus entwickelnden Unterschieden noch die Unterschiede des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen, des Früheren und Späteren und in Vereinigung mit dem Zahl- und Raumbegriffe die

Unterschiede des Mehr- und Mindervergangenen, des Mehr- und Minderzukünftigen, des Gleichzeitigen und Ungleichzeitigen, des absolut Stillstehenden, des absolut Verschwindenden und des Schritt vor Schritt Fortschreitenden u. s. w. hinzu. Jede dieser Differenzen allein und für sich ist nicht im Stande, vom Begriffe des Unendlichen zu der Vorstellung von wirklich gesonderten, innerhalb des Unendlichen von diesem und den übrigen Einzeldingen sich mit einer gewissen Selbstständigkeit und Bestimmtheit abgränzenden Endlichen überzuführen, aber jede von ihnen liefert dazu einen wesentlichen Beitrag, und was sie vereinzelt nicht können, leisten sie im Zusammenhange. Die räumlichen Bestimmungen leisten daher schon mehr als die Zahlbestimmungen, sofern sie die numerischen Bestimmungen des Mehr und Minder in sich mit aufnehmen; und noch mehr als die räumlichen Bestimmungen leisten die zeitlichen, sofern sie auch diese mit sich vereinigen, wie es geschieht, wenn das im Raum Nebeneinanderbestehende und miteinander in das Bewußtseyn Eintretende als gleichzeitig gedacht wird. In noch höherem Grade aber ist dies der Fall, wenn man sich zum Bewußtseyn bringt, daß jede als zeitliche Succession gedachte Bewegung zugleich eine Bewegung im Raum ist, und zwar nicht bloß eine Bewegung des Unendlichen als solchen, sondern eine von einem einzelnen Raumpunkt ausgehende und immer nur durch einzelne Raumpunkte fortschreitende und auf diese Weise nach und nach in die aller Bewegung zum Grunde liegende Einheit des Selbstbewußtseyns zurückkehrende Bewegung ist. Denn mit dem Begriff einer solchen Einzelbewegung innerhalb der allgemeinen Bewegung sind wir von dem Begriff des starren, an die Universalbewegung gefesselten Raumpunktes zu dem Begriff eines im Raum sich selbst bewegenden Zeitpunktes oder Moments gelangt, und einem Wesen, welches diesem Begriffe entspricht, vermögen wir nicht mehr eine im Allgemeinen schlechthin aufgehende, nur in, mit und von dem Allgemeinen gesetzte, sondern auch eine an und für sich selbst etwas seyende, zwar im Allgemeinen wurzelnde und dem Allgemeinen zustrebende, aber zwischen seinem Ursprung und Ziel sei-

nen Weg sich selbst bestimmende Existenz zuzuschreiben. So potenzirt sich also der Begriff dessen, was innerhalb des Unendlichen zunächst als Eins von Vielen, sodann als Punkt im Raum und hierauf als Moment in der Zeit unterschieden wurde, unter Voraussetzung einer Combination und Complication dieser Begriffsmetamorphosen, zu dem Begriff eines innerhalb des Unendlichen in gewissem Grade selbstständigen und frei beweglichen Endlichen, und der Zeitbegriff ist derjenige, in welchem diese Combination und Complication am vollkommensten vollzogen oder richtiger für den Act der Vollziehung vorbereitet wird. Es leuchtet nämlich ein, daß eine Wiederzusammenfassung der dispositiven Formen nur durch eine Zurückbeziehung derselben auf das Selbstbewußtseyn als ihre einheitliche Quelle bewerkstelligt werden kann. Dieser Bedingung entspricht aber der Zeitbegriff dadurch, daß er alle Einzelacte der Universalbewegung nur von Seiten ihres Einrückens in das Selbstbewußtseyn auffaßt. In der zeitlichen Auffassung eines Bewegungsactes liegt also allemal schon die Intention, irgend ein Moment der dispositiven Bewegung mit einem Act der einfach positiven Bewegung in Beziehung zu setzen. Damit aber, daß wir uns dieses zum Bewußtseyn bringen, sind wir eigentlich schon über den Begriff der rein dispositiven Bewegungsformen hinausgelangt und zu der Erkenntniß vorgeschritten, daß sich die unendliche Selbstbewegung nicht bloß in einfach positiver oder dispositiver, sondern auch in compositiver Form darzustellen vermag, und daß sie dies muß, wenn wirklich die unterscheidbaren Momente in ihr denjenigen Grad von Selbstständigkeit und Freibeweglichkeit erhalten sollen, durch den sie uns nöthigen, sie als Endliche von realer Bestimmtheit und Abgeschlossenheit innerhalb des Unendlichen zu denken. Von den verschiedenen Modificationen, in denen sich die compositive Form des Unendlichen darstellt, werden wir im nächsten Artikel reden; ehe wir jedoch zur Erörterung derselben übergehen, müssen wir noch einiger an den Begriff der Zeit sich anschließender Vorstellungen gedenken, welche erkennen lassen, in wie engem Zusammenhange der Zeitbegriff mit dem Begriff der

endlichen Erscheinungen steht, dergestalt, daß beide Begriffe auf das Leichteste in einander überfließen.

Zu diesen Vorstellungen gehört besonders diejenige, die man sich von dem Maaß der Geschwindigkeit, nach welchem die Zeit fortzuschreiten scheint, zu machen pflegt. Faßt man nämlich an der Zeit nur den Moment der Gegenwart in's Auge, so scheint sie im Nu, wo sie da ist, auch schon vorüber zu seyn, also mit absoluter Geschwindigkeit sich zu bewegen. Richtet man hingegen den Blick auf die Vergangenheit, so scheint sie jedweder Bewegung, auch der langsamsten, zu entbehren und geradezu absoluter Stillstand zu seyn. Und blickt man endlich in die Zukunft, so stellt sie sich uns als eine stets gleichmäßige, nach unverrückbarem Tempo näher kommende Bewegung dar. Es ist also für die gewöhnliche Auffassung wirklich wie der Dichter sagt:

Zögernd kommt die Zukunft hergezogen,
Pfeilschnell ist das Jetzt entflogen,
Ewig still steht die Vergangenheit.

So natürlich sich aber auch diese Auffassungsweise darbietet, so beruht sie dennoch auf einer Illusion und diese hat ihren Grund wiederum darin, daß es sehr schwierig ist, den Begriff der Zeit und ihrer Fortschrittsmomente in seiner Reinheit festzuhalten und ihn nicht mit dem Begriff der wirklichen endlichen Bewegungsacte, welche ihren Inhalt bilden, zu confundiren.

Zieht man nämlich in Erwägung, daß es sich bei der Bewegung der Zeit immer nur um das Fortrücken von Punkt zu Punkt handelt, durch welches die Einzelbewegungen in die Einheit des Bewußtseyns eintreten und daß die einzelnen Raumpunkte, welche nach und nach überwunden werden müssen, als solche einander quantitativ und qualitativ gleich, nämlich als verschwindend klein und als noch nicht mit einem specifisch verschiedenen, sondern nur mit dem durchaus gleichartigen Inhalt des absoluten Selbstbewußtseyns ausgefüllt, zu denken sind, so ist von vornherein klar, daß auch die innerhalb der successiven Ausdehnung den einzelnen Raumpunkten entsprechenden Zeit-

punkte als gleichgedacht werden müssen und daß mithin der Fortschritt der Zeit von Punkt zu Punkt, sofern dabei eben von dem specifischen Inhalt der Einzelbewegungen abstrahirt wird, nur ein durchaus gleichmäßiger seyn kann, d. h. daß die Zeit in jedem verschwindend kleinen Zeittheil auch nur um einen verschwindend kleinen Raumtheil fortschreiten kann. Scheint es also, als ob das Fortschreiten in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft mit verschiedenen Graden der Geschwindigkeit geschehe, so hat dies nur darin seinen Grund, daß wir dieses bestimmte Verhältniß der reinen Zeitpunkte zu den reinen Raumpunkten aus den Augen verlieren, indem wir den einen oder den anderen entweder Größen von wirklicher Ausdehnung — also den Raumpunkten wirkliche Raumabtheilungen und den Zeitpunkten wirkliche Zeitabschnitte — oder gar die solche Raum- und Zeitgrößen ausfüllenden wirklichen Erscheinungen substituiren. Denken wir nämlich die Vergangenheit, so denken wir uns in der Regel nicht bloß einen einzelnen Moment derselben, sondern auf einmal die Summe aller Momente, die sich in ihr bis zum Punkt der Gegenwart bereits aneinandergereiht haben, wir verfolgen also die Zeit hier gar nicht in ihrem Fortrücken von Punkt zu Punkt, sondern ziehen nur das bisher erzielte Resultat in Betracht, und es ist also natürlich, daß sie uns, so aufgefaßt, als bewegungslos, als ewig stillstehend erscheinen muß. Sobald wir anders verfahren, sobald wir uns das allmälige Entstehen der Vergangenheit vorzustellen suchen, fällt jene Illusion sofort weg, wir erkennen sodann, daß jeder Moment in ihr dem vorangegangenen ganz ebenso schnell gefolgt ist, wie diejenigen Momente aufeinander folgen, welche wir unmittelbar als Momente der Gegenwart empfinden. Hieraus erhellt zugleich, welchen Sinn es hat, wenn wir der Bewegung der Gegenwart eine pfeilschnelle Geschwindigkeit beilegen. Es bedeutet dies eben nichts weiter, als daß ein Moment eben nicht länger dauert als ein Moment: denn indem wir die Gegenwart so schnell verschwindend denken, fassen wir sie eben von vornherein schon als einen verschwindend kleinen Zeittheil, als den Moment, in welchem das Bewußtseyn

der Gedanke des Jetzt durchzuckt, als das Jetzt in dem Augenblicke, in welchem es wirklich jetzt ist, auf; es ist also die Vorstellung vom blitzschnellen Enteilen der Gegenwart eine vollkommen richtige, aber es ist damit keineswegs gesagt, daß der Moment der Gegenwart rascher enteilt, als dereinst die Momente der Vergangenheit enteilt sind und die Momente der Zukunft enteilen werden. Nehmen wir die Gegenwart nicht in so strengem Sinne, d. h. nicht als einen einzigen Moment, sondern als eine wenn auch nur kurze Reihe von Momenten, z. B. als den Zeitabschnitt einer Stunde, so kann uns ihr Schritt im Gegentheil höchst träge und langsam vorkommen, wie uns umgekehrt eine bereits zurückgelegte, also vergangene Zeit von weit längerer Dauer, z. B. ein Jahr, ein Decennium u. s. w. wie im Fluge dahingeschwunden erscheinen kann.

Die allein richtige Vorstellung von der Geschwindigkeit der Zeit als solcher, d. i. der noch inhaltslos gedachten Zeit ist daher diejenige, welche sich ihren Fortschritt als einen durchaus gleichmäßigen und temperirten, d. h. als einen solchen denkt, der mit der Durchschreitung gleich großer Raumlängen stets auch gleich große Zeitabschnitte zurücklegt: denn das Continuum dieses für alle Bewegungen gemeinsamen Bewegungsprocesses ist eben das, was wir Zeit nennen.

Ein solcher schlechthin gleichmäßiger Bewegungsproceß existirt aber in der unserer Betrachtung zugänglichen Wirklichkeit nicht. Denn wenn wir die verschiedenen Einzelbewegungen mit Beziehung auf den Raum, welchen sie in einem bestimmten Zeitabschnitt durchmessen, betrachten und in diesem Betracht mit einander vergleichen, so finden wir, daß die zeitliche Ausdehnung, deren verschiedene Einzelbewegungen zur Durchmessung einer und derselben Raumlänge bedürfen, eine unendlich verschiedene ist, d. h. daß die Zurücklegung eines und desselben Weges innerhalb des Raumes von einer Bewegung in längerer, von einer andern in kürzerer Zeit vollzogen wird. Das schlechthin gleichmäßige Fortschreiten der Zeit existirt also für uns nur in der Idee, nämlich in der gleichmäßigen Aufeinanderfolge der Momente unseres

Bewußtſeyns, welches nach und nach die äußeren Bewegungen in ſich aufnimmt. An äußeren, ſinnlich wahrnehmbaren Erſcheinungen bemerken wir ein ſolches nur annäherungsweiſe, und diejenigen unter ihnen, welche in dieſer Beziehung unſerer idealen Anſchauung am vollkommenſten entſprechen, benutzen wir dazu, uns von den Fortſchritten der Zeit auch ein gegenſtändliches, im Einzelnen erfaß- und beſtimmbares Bild zu entwerfen. Als die gleichmäßigſten aller realen Bewegungen bieten ſich uns hierbei die Bewegungen der Weltkörper dar; uns den Erdbewohnern insbeſondre der Kreislauf der Erde um die Sonne, der Umlauf des Mondes und die Rotation der Erde um ihre eigne Axe. Nach dieſen alſo zerlegen und beſtimmen wir die an und für ſich continuirliche und unbeſtimmbare Succeſſion der Zeitmomente, und wofür dieſe von der Natur gegebenen Bewegungen nicht ausreichen, helfen wir uns durch künſtliche Inſtrumente, Uhren, Chronometer u. ſ. w. Dieſe von der Natur oder Kunſt geregelten Bewegungen gelten uns alſo gleichſam als Repräſentationen der gleichmäßigen Zeitbewegung überhaupt, und dienen uns zugleich als Maaßſtab, um an ihnen alle übrigen Einzelbewegungen zu meſſen und ihnen ihren beſtimmten Platz innerhalb der allgemeinen Zeitbewegung anzuweiſen.

Alle Zeitbeſtimmungen, mögen ſie Beſtimmungen der Zeitdauer oder der Zeitlage, des Wielange oder des Wann ſeyn, ſind daher zugleich räumliche Beſtimmungen. Sage ich z. B., es ſey etwas an dem und dem Tage geſchehen, ſo heißt dies nichts Anderes als es ſey geſchehen, während ſich die Erde innerhalb ihres Kreislaufs um die Sonne gerade in der und der Stellung befand; und lege ich einer Bewegung die Zeitdauer einer Stunde bei, ſo will dies nichts Anderes ſagen, als die Bewegung habe irgend einen Raum in derſelben Zeit zurückgelegt, in welcher der große Zeiger der Uhr ſeinen Kreislauf auf dem Zifferblatt beendigt.

Faſſe ich bei der Beſtimmung der Zeitdauer einer einzelnen Bewegung nicht bloß das Quantum des Raumes, welches dieſe Bewegung ſelbſt zurückgelegt, ſondern auch dasjenige, welches in

derſelben Zeit die den Zeitproceß repräſentirende Bewegung oder irgend eine andere Einzelbewegung durchmißt, und finde ich bei der Vergleichung beider Raumquanta, daß das eine größer oder kleiner iſt als das andre, ſo erkenne ich zwiſchen dem Fortſchritt beider Bewegungen eine Differenz, die als Unterſchied der Geſchwindigkeit aufgefaßt wird. Die Unterſchiede der Geſchwindigkeit beſtehen aber auch hier nicht an der Zeitbewegung als ſolcher, denn dieſe ſchreitet beſtändig mit gleicher Geſchwindigkeit fort, ſondern nur an der Einzelbewegung und der die allgemeine Zeitbewegung repräſentirenden Bewegung, ſofern beide mit einander verglichen werden. Die Geſchwindigkeit, als graduell verſchieden gedacht, iſt daher zwar etwas, was an der Zeit gemeſſen wird und inſofern etwas zum Zeitbegriff in Beziehung Stehendes, aber ſie iſt nicht etwas der Zeit ſelbſt Angehöriges, keine Eigenſchaft der Zeit, ſondern vielmehr etwas mit der Zeit in Gegenſatz Stehendes. Denn die größere Geſchwindigkeit einer Bewegung reducirt die Zeit, welche zur Durchmeſſung eines beſtimmten Raumes nothwendig iſt, auf ein kleineres Maaß. Dagegen die kleinere Geſchwindigkeit macht zur Durchmeſſung deſſelben Raumes ein größeres Zeitquantum nöthig. Zeit und Geſchwindigkeit ſtehen alſo, mit Beziehung auf einen und denſelben zu durchmeſſenden Raum gedacht, in einem entgegengeſetzten, umgekehrten Verhältniſſe, während Raum und Geſchwindigkeit, mit Beziehung auf eine beſtimmte Zeit gedacht, in gleichem proportionalen Verhältniſſe ſtehen. Denkt man ſich daher eine Bewegung als Maximum der Geſchwindigkeit, ſo muß man ſie ſich zugleich als Maximum der Raumdurchmeſſung, aber als Minimum des Zeitmaaßes denken, d. h. man muß ſie ſich in einem einzigen Zeitmoment den ganzen unendlichen Raum ausfüllend vorſtellen. In dieſem Sinne haben wir uns, wie oben gezeigt, die abſolute Selbſtbewegung, ſo fern ſie als zur Form des Raumes ſich disponirend gedacht wird, als abſolute Geſchwindigkeit zu denken. Unter den Einzelbewegungen iſt keine, welche dieſes höchſte Maaß der Geſchwindigkeit beſäße. Selbſt die Bewegung des Lichtes erſcheint dagegen langſam. Trotz dem,

daß das Licht 42,000 Meilen in einer Secunde durchläuft, gebraucht es $10^3/_4$ Jahre, um von einem Fixstern im Sternbilde des Schwans bis zu unserer Erde zu gelangen. Und was ist diese Raumdistance in Vergleich mit dem unendlichen Raum! Nur der Gedanke, indem er den Raum selbst als das Allumfassende, Unbegränzte denkt, vermag momentan jene höchste Geschwindigkeit in sich zu reproduciren. Aber diese Reproduction ist, sofern sie von einem endlichen Bewußtseyn vollzogen wird, nicht eine Durchmessung des wirklichen, sondern nur des gedachten, des intelligiblen Raumes, und dieser läßt sich nur mit einem concentrirten Spiegelbilde des wirklichen Raumes vergleichen.

Umgekehrt läßt sich auch von keiner einzigen Bewegung behaupten, daß sie das absolut geringste Maaß der Geschwindigkeit besäße. Gebe es auch eine Bewegung, die in Millionen von Jahren nur um einen einzigen Punkt fortrückte, man könnte sich doch noch eine millionenmal und abermals millionenmal langsamere denken. Das Minimum ist hier, wie überall im Gebiet der Quantität, so unerreichbar wie das Maximum. Eine Bewegung, welche der Geschwindigkeit ganz und gar ermangelte, ist undenkbar. Die Geschwindigkeit ist eine der Bewegung wesentliche, von ihr schlechthin unzertrennliche Eigenschaft, und zwar diejenige, durch welche das in einer Bewegung zwischen dem zurückgelegten Raum und der dazu verwendeten Zeit bestehende Verhältniß bezeichnet wird. In der Physik wird daher die Geschwindigkeit als der durch die Zeit dividirte, die Zeit hingegen als der durch die Geschwindigkeit eingetheilte Raum gedacht, $C = \frac{S}{T}$ und $T = \frac{S}{C}$. Zeit und Geschwindigkeit verhalten sich daher zu einander wie zwei Factoren, welche sich in einer Bewegung vereinigen müssen, wenn ein Raum von bestimmter Größe das Product der Bewegung seyn soll. Was der Factor der Geschwindigkeit leistet, braucht der Factor der Zeit nicht zu leisten. Muß, wie bei der absoluten Selbstbewegung, der Factor der Zeit als ausdehnungslose Zeit*einheit*, d. h. als schlechthin einfaches Zeitmoment gedacht werden, so hat die Geschwindigkeit

Alles allein zu leisten. Die Bewegung ist in diesem Fall lediglich durch sich selbst, d. h. ohne durch die Zeit multiplicirt zu werden, dem Raum gleich, nämlich Bewegung als unbeschränkte simultane Ausdehnung, in welcher die Zeit als successive Ausdehnung verschwindet, oder was dasselbe ist, als absolute Gleichzeitigkeit gedacht wird.

Hieraus ist ersichtlich, inwiefern Herbart Recht hat, wenn er die Geschwindigkeit als das einfache Moment der Bewegung betrachtet und die Ausdehnung der Bewegung oder den durchlaufenen Raum als das Product der durch die Zeit multiplicirten Geschwindigkeit ansieht. Dies ist nämlich zwar insofern richtig, als man unter Geschwindigkeit den bestimmten Grad der Geschwindigkeit an einer nach Raum und Zeit bestimmten, also einzelnen Bewegung versteht, aber es ist nicht richtig, wenn man sich unter Geschwindigkeit die absolute Geschwindigkeit denkt, d. h. unter ihr diejenige Eigenschaft der Bewegung versteht, vermöge welcher sie das räumliche Auseinandersein wirklich als ein zeitliches Ineinandersein, als ein Simultan- oder Aufeinmalsein erscheinen läßt. Gerade in diesem unbedingten Sinne hat aber ursprünglich Herbart selbst die Geschwindigkeit gefaßt, wenn er sagt, der Begriff der Geschwindigkeit sey der Gedanke der Thesis, welche ihre Antithesis zugleich in sich fasse und von sich ausstoße. Die vollkommene Ueberwindung dieses Widerspruchs vermag nur die absolute Geschwindigkeit, welche zur Setzung des Nebeneinander keines Nacheinander von mehreren Momenten (also keiner Zeit), sondern nur eines einzigen Moments (des selbst noch nicht als Zeit zu denkenden Zeitprincips) bedarf, zu leisten. Wenn also die einzelne Bewegung diesen Widerspruch nur unvollkommen, nur annäherungsweise zu überwinden vermag, d. h. wenn sie zur Setzung des Nebeneinander nicht ganz und gar des Nacheinander oder der Zeit zu entbehren vermag, so muß angenommen werden, daß ihre Geschwindigkeit nicht mehr die totale, unbeschränkte Geschwindigkeit ist, sondern in demselben Maaße bereits eine Verminderung oder Division erfahren hat, in welchem sie einer Vermehrung oder Multiplication durch die Zeit

bedarf, um zu leiſten, was ſie für ſich allein nicht zu leiſten vermag. Streng genommen iſt alſo die Zeit einer beſtimmten Bewegung nicht als ein Multiplicator der Geſchwindigkeit überhaupt, ſondern nur als der Multiplicator eines größeren oder kleineren Bruchtheils der Geſchwindigkeit und zwar als derjenige anzuſehen, deſſen es bedarf, um den Bruchtheil wieder zum Werth des Ganzen zu erhöhen. Eine Multiplication der unbeſchränkt gedachten Geſchwindigkeit iſt undenkbar, denn ſie würde nichts anderes als eine Vervielfältigung des unendlichen Raumes bedeuten, was ein Unſinn iſt.

Daß der Begriff der abſoluten Geſchwindigkeit als der durch nichts gehemmten Bewegung wirklich mit dem Begriff des Raumes als der ſimultan gedachten unbeſchränkten Ausdehnung identiſch iſt und ſonach nicht vermittelt zu werden braucht, erhellt auch daraus, daß ſich der Verſtand ſofort in unauflösliche Widerſprüche verwickelt, wenn er jene unmittelbare Identität gergißt und ſich darauf einläßt, ſich das Zuſtandekommen der in der Zeit vor ſich gehenden Bewegung als einer ſucceſſiven Ueberwindung des ſtetig und unendlich theilbar gedachten Raumes zu erklären. Wäre nicht in und mit dem Raume die Bewegung als ſimultane Ueberwindung des außer der Bewegung Seyenden bereits von vorn herein geſetzt, ſo würde in der That, wie Zeno zu beweiſen ſuchte, eine einzelne Bewegung nicht haben zu Stande kommen können. Hätte wirklich eine Bewegung nicht eher entſtehen können, als bis von dem ganzen zu durchmeſſenden Raume die Hälfte deſſelben, ſodann von dieſer Hälfte wieder die Hälfte u. ſ. w. durchmeſſen worden wäre, ſo hätte allerdings die Bewegung gar nicht entſtehen können, weil jede Hälfte eine Hälfte, die früher überwunden ſeyn mußte, in ſich trägt. Gegen den Schluß, den der Verſtand hier macht, iſt nichts einzuwenden. Nun wiſſen wir aber durch die Erfahrung, daß es trotzdem eine Bewegung giebt. Sollen wir nun nicht annehmen, daß dieſe Erfahrung eine abſolute Täuſchung iſt, oder ſollen wir nicht zwiſchen ihr und den Ergebniſſen des Verſtandes einen unauflöslichen Widerſpruch gelten laſſen, ſo bleibt uns nichts Anderes

Digitized by Google

übrig, als die Voraussetzung jenes an sich richtigen Verstandesschlusses, d. h. die Annahme, daß die Bewegung überhaupt nur successiv, nur unter Mitwirkung der Zeit zu Stande kommen könne, als falsch zu erkennen, mithin anzunehmen, daß es eine unabhängig von der Zeit und vor der Zeit existirende Bewegung giebt, die nicht als Product, sondern als Producens von Raum und Zeit zu denken ist.

Alles also deutet darauf hin, daß die Geschwindigkeit überhaupt nicht in der Zeit als der successiven, sondern in dem Raume als der simultanen unter den dispositiven Formen der unendlichen Selbstbewegung, und noch tiefer im einfach positiven Selbstbewußtseyn, in welcher das Subject der Bewegung unmittelbar sich selbst als Object erfaßt, ihren Grund hat. Daher kann die Geschwindigkeit, sofern wir eine solche als Eigenschaft zeitlicher Erscheinungen finden, nicht die Geschwindigkeit schlechthin, sondern nur eine begränzte, bestimmte, auf ein bestimmtes Maaß reducirte Geschwindigkeit seyn. Dieses Quantum der Geschwindigkeit kann selbstverständlich nicht als ein Quantum der zeitlichen Ausdehnung gedacht werden, da es ja mit diesem in umgekehrtem Verhältnisse steht; auch läßt es sich nicht einfach als ein räumliches Quantum ansehen, da es als solches nicht die Vorstellung einer successiven Ausdehnung zu erwecken vermag; endlich läßt es sich auch nicht als eine bloß arithmetische Größe fassen, da es nicht ohne Einmischung zeitlicher und räumlicher Größenbegriffe zu denken ist. Wenn es nun trotzdem als Quantum und mithin als Größe gedacht werden muß, kann es nicht mehr als eine einfache, sondern nur als eine aus arithmetischen, räumlichen und zeitlichen Elementen zusammengesetzte Größe, oder genauer, als ein in Zahlen sich ausdrückendes Verhältniß zwischen einer räumlichen und einer zeitlichen Größe genommen werden. Hiermit haben wir aber nur eine Vorstellung von den verschiedenen Momenten, aus denen stets ein Quantum der Geschwindigkeit zusammengesetzt ist, nicht aber einen Begriff von dem einheitlichen Grunde desselben gewonnen. Um diesen zu finden, müssen wir nothwendig weiter zurückgehen, nämlich zu

derjenigen Form des Seyns oder der unendlichen Selbstbewegung, die wir überhaupt als das einheitliche Princip von Zahl, Raum und Zeit haben erkennen müssen, nämlich zum absoluten Selbstbewußtseyn, und dies thun wir, wenn wir das Quantum oder Maaß der Geschwindigkeit nicht mehr als eine extensive, sondern als eine intensive Größe fassen.

Der Begriff der intensiven Größe ist in der Form, in welcher er sprachlich hingestellt wird, eine contradictio in adjecto. Denn der Begriff der Größe ist in seiner ursprünglichen Bedeutung gleichbedeutend mit Ausdehnung oder Extension, und gerade als Extension wurde die Größe oder Quantität der rein innerlichen Bewegung des Selbstbewußtseyns als der Intensität oder Qualität i. e. S. gegenübergestellt. Spricht man also von einer intensiven Größe, so liegt darin zugleich eine Setzung und Wiederaufhebung des Begriffs der Ausdehnung. Gleichwohl ist der diesem Ausdruck zum Grunde liegende Begriff nichts weniger als sich widersprechend, vielmehr, richtig gedacht, in sich abgerundet und unentbehrlich; denn er bedeutet eigentlich eine extensive Größe, die auf eine nur intensiv zu denkende Bewegung als ihren Grund zurückdeutet oder umgekehrt eine ursprünglich intensiv zu denkende Bewegung, die sich in ihrer Wirkung nach außen, also in einer Extension zu erkennen giebt und demzufolge sich selbst an dem Maaß der Extension messen und insofern indirect als Größe fassen und bestimmen läßt. Genau betrachtet liegt also in dem Begriff einer intensiven Größe nicht die Setzung eines Widerspruchs, sondern vielmehr die Aufhebung des Gegensatzes zwischen der einfach positiven und den dispositiven Formen der Bewegung, zwischen reiner Innerlichkeit und reiner Aeußerlichkeit, zwischen der vorzugsweise so genannten Qualität und der Quantität. Ziehen wir nun in Erwägung, daß der tiefste Grund dieser Aufhebung nur in dem Wesen der unendlichen Selbstbewegung selbst liegen kann, so erkennen wir, daß uns der Begriff der intensiven Größe, zu dem wir von dem Begriff einer quantitativ bestimmbaren Geschwindigkeit zeitlicher Bewegungen aus getrieben wurden, dazu nöthigt, die unendliche Selbstbewe-

gung nicht bloß in einfach-positiver oder dispositiver, sondern auch in compositiver Form zu denken, d. i. als eine Macht zu erkennen, welche jenen Gegensatz nur setzt, um ihn zu einer höheren, inhaltvolleren Einheit, zu einer in sich mannichfaltigen Harmonie zu vermitteln, und dieses dadurch erreicht, daß sie die dispositiven Formen als Mittel zur Entfaltung und Offenbarung der einfach-positiven Formen, dagegen diese als den innern Grund und das verknüpfende Band der dispositiven Formen erscheinen läßt. Hiermit aber zwingt uns der Begriff der intensiven Größe zugleich zu der Annahme, daß die unendliche Selbstbewegung dadurch, daß sie aus einer einfach-positiven Form die dispositiven Formen entwickelt, die erstere in den letzteren keineswegs völlig aufgehen und verschwinden läßt, sondern sich vielmehr in ihnen als ihr eigentliches Wesen und Princip gegenwärtig und lebendig erhält. Darum müssen wir annehmen, daß nicht bloß in Zahl, Raum und Zeit überhaupt, sondern auch in jeder Einheit der Vielheit, in jedem Punkt des Raumes und in jedem Momente der Zeit ein Act des absoluten Selbstbewußtseyns enthalten ist, und daß mithin das, was wir bisher als bloße Bruchtheile oder Quanta der Zahl, des Raumes und der Zeit ansahen und als etwas bloß Aeußerliches dem Innerlichen gegenüberstellten, selbst etwas am unendlichen Selbstbewußtseyn Participirendes ist, mithin auch in irgend einem Maaße, welches sich freilich nicht direct, sondern nur in den von ihm erfüllten Raum- und Zeitquanten messen läßt, der Selbsterkenntniß, Selbstempfindung und Selbstbestimmung theilhaftig, folglich ein in höherem oder niederem Grade selbstständiges, mithin ein vom unendlichen Seyn nicht wesentlich, sondern nur graduell, nicht qualitativ, sondern nur quantitativ verschiedenes Seyendes, ein Abbild der unendlichen Selbstbewegung im Kleinen und Endlichen seyn muß. So setzt sich der Begriff einer intensiven Größe in den Begriff eines selbstständigen mit einem bestimmten Maaß intensiver und extensiver Bewegung ausgestatteten Wesens um, und damit gewinnen wir die Vorstellung, daß das Unendliche nicht bloß als ein Inbegriff unselbstständig in ihm zerfließender Zahl-, Raum- und

Zeittheile, ſondern auch als ein Complex endlicher und als ſolcher im Unendlichen von Unendlichen ſich unterſcheidendem Weſen zu denken iſt. Nach dieſer Vorſtellungsweiſe, die ſich mit Nothwendigkeit aus dem Begriff der zeitlichen oder ſucceſſiven Bewegungen entwickelt, ſtellt ſich das Unendliche ſelbſt nicht mehr als ſchlechthin einfache Selbſtpoſition, auch nicht als inhaltslos auseinanderfallende Selbſtdispoſition, ſondern als eine inmitten der Auseinanderſetzung die Einheit behauptende Selbſtcompoſition dar, und dieſer Form des Unendlichen müſſen wir daher unſere nächſte Betrachtung widmen.

Ueber den Kriticismus mit beſonderer Rückſicht auf Kant.

Von Dr. Jürgen Bona Meyer.

Zweiter Artikel.

Nachdem Wirth's Beſprechung meiner Vorleſungen „Zum Streit über Leib und Seele" in dieſer Zeitſchrift, mich veranlaßte ebenda B. 37 S. 227 in einem erſten Aufſatze meine Anſicht „über den Kriticismus mit beſonderer Rückſicht auf Kant" darzulegen, hat Wirth im letzen Hefte der Zeitſchrift dieſe meine Quaſi-Entgegnung berückſichtigt in einem Aufſatz „über die Gränzen der Selbſterkenntniß." Da in demſelben meine Anſicht mißverſtanden ſcheint, ſo iſt es mir lieb, daß durch das Hinausſchieben der Abfaſſung meines zweiten Artikels mir nun noch die die Möglichkeit gegeben iſt, die Mißverſtändniſſe zu beſeitigen. — Es war meine Abſicht zu zeigen, wie ſich Kant's Kriticismus zur Seelenfrage ſtellte und welche Berechtigung die Rückkehr zu dieſen Standpunkt für die Philoſophie unſerer Tage oder eigentlich für die Philoſophie der ganzen Folgezeit habe. Ich ſuchte kurz darzuſtellen, was zwar im Allgemeinen als bekannt feſtgehalten aber doch im Einzelnen oft genug in ſeiner vollen Schärfe überſehen wird, daß nämlich Kant's Kriticismus die menſchliche Vernunft für unfähig erklärt das Weſen der Seele

zu erkennen, daß Kant diesen Kriticismus nur durch einige Annahmen über das Schicksal und die Natur der Seele ergänzt, zu welchen der Mensch durch Forderungen seiner praktischen Vernunft gezwungen wird und daß Kant von dieser wissenschaftlich festen Begründung abgesehen nur eine subjektive Neigung offenbart, das Wesen der Seele, wie überhaupt das Wesen der gesammten Erscheinungswelt sich idealistisch zu denken. — Es wurden auch bereits Andeutungen von mir gemacht über eine andere Ergänzung des Kant'schen Kritismus, welche darzulegen Zweck dieses zweiten Aufsatzes seyn soll. Doch sey es mir verstattet zuvor noch einmal Kant selbst über das Ziel und die Bedeutung seines Kriticismus sich aussprechen zu lassen. — „Die Fragen von der geistigen Natur, von der Freiheit und Vorherbestimmung, dem künftigen Zustande u. dergl., sagt Kant in den „Träumen eines Geistersehers" W. W. Bd. 7, S. 102, „bringen anfänglich alle Kräfte des Verstandes in Bewegung und ziehen den Menschen durch ihre Vortrefflichkeit in den Wetteifer der Spekulation, welche ohne Unterschied klügelt und entscheidet, lehrt oder widerlegt, wie es die Scheineinsicht jedesmal mit sich bringt. Wenn diese Nachforschung aber in Philosophie ausschlägt, die über ihr eigenes Verfahren urtheilt, und die nicht die Gegenstände allein, sondern deren Verhältniß zu dem Verstande des Menschen kennt, so ziehen sich die Grenzen enger zusammen, und die Markſteine werden gelegt, welche die Nachforschung aus dem eigenthümlichen Bezirke niemals mehr ausschweifen lassen. Wir haben einige Philosophie nöthig gehabt, um die Schwierigkeit zu kennen, welche einen Begriff umgeben, den man gemeiniglich als sehr bequem und alltäglich behandelt. Etwas mehr Philosophie entfernt dieses Schattenbild der Einsicht noch mehr und überzeugt uns, daß es gänzlich außer dem Gesichtskreise der Menschen liegt." — „Welche Nothwendigkeit verursacht, daß ein Geist und ein Körper zusammen Eins ausmachen, und welche Gründe bei gewissen Zerstörungen diese Einheit wiederum aufheben, diese Fragen übersteigen nebst verschiedenen andern sehr weit meine Einsicht, und wie wenig ich auch

ſonſt dreiſt bin, meine Verſtandsfähigkeit an den Geheimniſſen der Natur zu meſſen, ſo bin ich gleichwohl zuverſichtlich genug, keinen noch ſo fürchterlich ausgerüſteten Gegner zu ſchonen (wenn ich ſonſt einige Neigung zum Streiten hätte), um in dieſem Falle mit ihm den Verſuch der Gegengründe im Widerlegen zu machen, der bei den Gelehrten eigentlich die Geſchicklichkeit iſt, einander das Nichtwiſſen zu demonſtriren." — Kant's kritiſche Zurückhaltung einer wiſſenſchaftlichen Entſcheidung über die Natur der Seele iſt klar in dieſen Worten ausgeſprochen.

Seine Neigung zu einer idealiſtiſchen Anſicht von dieſer Natur ſpricht Kant eben ſo klar in den ebenda S. 45 ſtehenden Worten aus: „Ich geſtehe, daß ich ſehr geneigt bin, das Daſeyn immaterieller Naturen in der Welt zu behaupten, und meine Seele ſelbſt in die Klaſſe dieſer Weſen zu verſetzen," wie er offen bekennt, daß ihm der Grund zu dieſer Neigung dunkel iſt.

Wie wenig Gewicht Kant auf die Vorſtellungen von der Seele legt, zu denen ihn dieſe ſeine Neigung führt, ſpricht er eingehend alſo aus: „Endlich würde ich entweder dieſes Wenige von der geiſtigen Eigenſchaft meiner Seele wiſſen, oder, wenn man es nicht einwilligte, auch zufrieden ſeyn, davon gar nichts zu wiſſen. — Wollte man dieſen Gedanken die Unbegreiflichkeit, oder, welches bei den meiſten für einerlei gilt, ihre Unmöglichkeit vorrücken, ſo könnte ich es auch geſchehen laſſen. Alsdann würde ich mich zu den Füßen dieſer Weiſen niederlaſſen, um ſie alſo reden zu hören. Die Seele des Menſchen hat ihren Sitz im Gehirne, und ein unbeſchreiblich kleiner Platz in demſelben iſt ihr Aufenthalt. Daſelbſt empfindet ſie wie die Spinne im Mittelpunkt ihres Gewebes, die Nerven des Gehirnes ſtoßen oder erſchüttern ſie, dadurch verurſachen ſie aber, daß nicht dieſer unmittelbare Eindruck, ſondern, welcher auf ganz entlegne Theile des Körpers geſchieht, jedoch als ein außerhalb des Gehirnes gegenwärtiges Objekt vorgeſtellt wird. Aus dieſem Sitze bewegt ſie auch die Seile und Hebel der ganzen Maſchine, und verurſacht willkürlich Bewegungen nach ihrem Belieben. Dergleichen Sätze laſſen ſich nur ſehr ſeichte oder gar

nicht beweisen, und, weil die Natur der Seele im Grunde nicht bekannt genug ist, auch nur ebenso schwach wiederlegen. Ich würde also mich in keine Schulgezänke einlassen, wo gemeiniglich beide Theile alsdann am meisten zu sagen haben, wenn sie von ihrem Gegenstande gar nichts verstehen; sondern ich würde lediglich den Folgerungen nachgehen, auf die mich eine Lehre von dieser Art leiten kann. Weil also nach den mir angepriesenen Sätzen meine Seele, in der Art, wie sie im Raume gegenwärtig ist, von jedem Element der Materie nicht unterschieden wäre, wo die Verstandeskraft eine innere Eigenschaft ist, welche ich in diesen Elementen doch nicht wahrnehmen könnte, wenn gleich selbige in ihnen allen angetroffen würde, so könnte kein tauglicher Grund angeführt werden, weswegen nicht meine Seele eine von den Substanzen sey, welche die Materie ausmachen, und warum nicht ihre besondern Erscheinungen lediglich von dem Orte herrühren sollten, den sie in einer künstlichen Maschine, wie der thierische Körper ist, einnimmt, wo die Nervenvereinigung der innern Fähigkeit des Denkens und der Willkühr zu statten kommt. Alsdann aber würde man kein eigenthümliches Merkmal der Seele mehr mit Sicherheit erkennen, welches sie von dem rohen Grundstoffe der körperlichen Natur unterschiede. Leibnitz's scherzhafter Einfall, nach welchem wir vielleicht im Kaffee Atome verschluckten, woraus Menschenseelen werden sollen, wäre nicht mehr ein Gedanke zum Lachen. Würde aber auf solchen Fall dieses denkende Ich nicht dem gemeinen Schicksale materieller Naturen unterworfen seyn, und, wie es durch den Zufall aus dem Chaos aller Elemente gezogen worden, um eine thierische Maschine zu beleben, warum sollte es, nachdem diese zufällige Vereinigung aufgehört hat, nicht auch künftighin dahin wiederum zurückkehren? Es ist bisweilen nöthig, den Denker, der auf unrechtem Wege ist, durch die Folgen zu erschrecken, damit er aufmerksamer auf die Grundsätze werde, durch welche er sich gleichsam träumend hat fortführen lassen." — Kant erklärt sich also seinerseits für die

idealistische Auffassung des Geistes, ohne theoretisch ihre ausschließliche Berechtigung aufweisen zu können, nur deshalb, weil die entgegengesetzten Auffassungen zu Folgerungen Anlaß geben, die anzunehmen seiner Neigung widersteht. —

Ihn scheint aber weder die Enthaltsamkeit jenes Kriticismus dem Zweifel, noch die Subjectivität dieser Neigung der bloßen Willkühr gleich gestellt werden zu können, vielmehr glaubt er auf diesem Wege allein freie Hand zu gewinnen, um für die wichtigsten Fragen die der menschlichen Natur entsprechenden Antworten zu geben und die fehlende Sicherheit der menschlichen Ueberzeugung auf anderem Wege erlangen zu können. Denen, die geneigt seyn könnten, seinen Kriticismus mit dem Skepticismus zu verwechseln, sagte Kant schon in der Krit. d. r. Vern. (W. W. Bd. 2, S. 587.): „Der erste Schritt in Sachen der reinen Vernunft, der das Kindesalter derselben auszeichnet, ist dogmatisch. Der oben genannte zweite (auf Censur der Vernunft gerichtete) Schritt ist skeptisch und zeigt von Vorsichtigkeit der durch Erfahrung gewitzigten Urtheilskraft. Nun ist aber noch ein dritter Schritt nöthig, der nur der gereiften und männlichen Urtheilskraft, welche feste und ihrer Allgemeinheit nach bewährte Maximen zu Grunde hat, nämlich nicht die Facta der Vernunft, sondern die Vernunft selbst nach ihrem ganzen Vermögen und Tauglichkeit zu reiner Erkenntniß a priori, der Schätzung zu unterwerfen, welches nicht die Censur, sondern Kritik der Vernunft ist, wodurch nicht blos Schranken, sondern die bestimmten Grenzen derselben, nicht blos Unwissenheit an einem oder anderm Theil, sondern in Ansehung aller möglichen Fragen von einer gewissen Art, und zwar nicht etwa nur vermuthet, sondern aus Prinzipien bewiesen wird. So ist der Skepticismus ein Ruheplatz für die menschliche Vernunft, da sie sich über ihre dogmatische Wanderung besinnen und den Entwurf von der Gegend machen kann, wo sie sich befindet, um ihren Weg fernerhin mit mehrerer Sicherheit wählen zu können, aber nicht ein Wohnplatz zu beständigem Aufenthalte; denn dieser kann nur in einer völligen Gewißheit angetroffen werden, es sey

nun der Erkenntniß der Gegenstände selbst, oder der Grenzen, innerhalb derer alle unsere Erkenntniß von Gegenständen eingeschlossen ist." —

Denen, die dieses kritische Abstecken der unsrer Erkenntniß angewiesenen Grenzen verwarfen, weil es nichts Positives biete, die also dem Kriticismus einen positiven Nutzen absprachen, sagte Kant in der zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft, das sey soviel als sagen, „daß Polizei keinen positiven Nutzen schaffe, weil ihr Haupgeschäft doch nur sey, der Gewaltthätigkeit, welche Bürger von Bürgern zu besorgen haben, einen Riegel vorzuschieben, damit ein Jeder seine Angelegenheit ruhig und sicher treiben könne." (W. W. Bd. 2., Supplement II, S. 676 u. ff.) „Wenn es also mit einer nach Maaßgabe der Kritik der reinen Vernunft abgefaßten systematischen Metaphysik eben nicht schwer seyn kann, der Nachkommenschaft ein Vermächtniß zu hinterlassen, so ist dies kein für gering zu achtendes Geschenk; man mag nun blos auf die Cultur der Vernunft durch den sicheren Gang einer Wissenschaft überhaupt, in Vergleichung mit dem grundlosen Tappen und leichtsinnigen Herumstreifen derselben ohne Kritik sehen, oder auch auf bessere Zeitanwendung einer wißbegierigen Jugend, die beim gewöhnlichen Dogmatism so früh und so viel Aufmunterung bekommt, über Dinge, davon sie nichts versteht, und darin sie, so wie Niemand in der Welt, auch nie etwas einsehen wird, bequem zu vernünfteln, oder gar auf Erfindung neuer Gedanken und Meinungen auszugehen, und so die Erlernung gründlicher Wissenschaften zu verabsäumen; am meisten aber, wenn man den unschätzbaren Vortheil in Anschlag bringt, allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion auf sokratische Art, nämlich durch den klarsten Beweis der Unwissenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen." — Kant findet also den positiven Nutzen des Kriticismus darin, daß er die jugendliche Kraftvergeudung der Spekulation verhütet und den natürlichen, sittlichen Glauben gegen spekulative Angriffe sicher stellt, indem er die Gewißheit giebt, daß die Behauptungen der Gegner sich nicht

auf Beweiſe ſtützen laſſen. In dieſem Sinne konnte Kant ſagen: „Ich mußte alſo das Wiſſen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen," und konnte er behaupten, der Verluſt, den die ſpeculative Vernunft durch den Kriticismus an ihrem bisher eingebildeten Beſitze erleiden müſſe, treffe nur das Monopol der Schulen, keineswegs aber das Intereſſe der Menſchen. Der gemeine Menſchenverſtand komme zur Hoffnung eines künftigen Lebens nur durch die bleibende Unzufriedenheit mit dem Zeitlichen, gewinne das Bewußtſeyn der Freiheit nur durch die klare Darſtellung der Pflichten im Gegenſatze aller Anſprüche der Neigungen und halte den Glauben an einen weiſen Welturheber feſt im Hinblick auf die Ordnung, Schönheit und Vorſorge in der Welt. Um die ſubtilen philoſophiſchen Beweiſe für das Recht dieſer Annahmen kümmere ſich der gemeine Menſchenverſtand nicht, und ebenſo berühre ihn weder die dogmatiſche Bezweifelung noch die kritiſche Auflöſung dieſer Beweiſe. Die durch den Kriticismus herbeigeführte Veränderung betreffe alſo nur die arroganten Anſprüche der Schulen. Dem gemeinen Menſchenverſtand aber bleibe nicht allein dieſer Beſitz ungeſtört, ſondern er gewinne vielmehr dadurch noch an Anſehen, daß die Schulen nunmehr belehrt werden, ſich keine höhere und ausgebreitetere Einſicht in einem Punkte anzumaßen, der die allgemeine menſchliche Angelegenheit betrifft, als diejenige ſey, zu der die große (für uns achtungswürdigſte) Menge auch eben ſo leicht gelangen kann, und ſich alſo auf die Cultur dieſer allgemein und in moraliſcher Abſicht hinreichenden Beweisgründe allein einzuſchränken. — Dem ſpekulativen Philoſophen läßt er dabei die Aufgabe alle jene ſubtilen Gründe und Gegengründe prüfend zu einer Kritik der Vernunft zu verarbeiten, „um durch gründliche Unterſuchung der Rechte der ſpekulativen Vernunft einmal für allemal dem Skandal vorzubeugen, das über kurz oder lang ſelbſt dem Volke aus den Streitigkeiten aufſtoßen muß, in welche ſich Metaphyſiker ohne Kritik unausbleiblich verwickeln und die ſelbſt nachher ihre Lehren verfälſchen."

Daß Kant damit nicht gewillt war für die philoſophiſche

Darstellung der menschlich natürlichen Weltansicht bei dem Berufen auf den sogenannten gemeinen Menschenverstand stehen zu bleiben, sagt er besonders klar in den Prolegomena zur Metaphysik (W. W. Bd. 3 S. 148): „Gemeiner Verstand hat weiter keinen Gebrauch, als so ferne er seine Regeln — in der Erfahrung bestätigt sehen kann; mithin sie a priori und unabhängig von der Erfahrung einzusehen gehört für den spekulativen Verstand, und liegt ganz außer dem Gesichtskreise des gemeinen Verstandes. Metaphysik hat es ja aber lediglich mit der letzteren Art Erkenntniß zu thun, und es ist gewiß ein schlechtes Zeichen eines gesunden Verstandes, sich auf jenen Gewährsmann zu berufen, der hier gar kein Urtheil hat, und den man sonst wohl nur über die Achsel ansieht, außer, wenn man sich im Gedränge sieht, und sich in seiner Spekulation weder zu rathen noch zu helfen weiß. — Es ist eine gewöhnliche Ausflucht, deren sich diese falschen Freunde des gemeinen Menschenverstandes (die ihn gelegentlich hoch preisen, gemeiniglich aber verachten) zu bedienen pflegen, daß sie sagen: es müssen doch endlich einige Sätze seyn, die unmittelbar gewiß sind, und von denen man nicht allein keinen Beweis, sondern auch überall keine Rechenschaft zu geben brauche, weil man sonst mit den Gründen seiner Urtheile niemals zu Ende kommen würde; aber zum Beweise dieser Befugniß können sie (außer dem Satze des Widerspruchs, der aber die Wahrheit synthetischer Urtheile darzuthun nicht hinreichend ist) niemals etwas anderes Ungezweifeltes, das sie dem gemeinen Menschenverstande unmittelbar beimessen dürfen, anführen als mathematische Sätze. Das sind aber Urtheile, die von denen der Metaphysik himmelweit unterschieden sind." — Kant will in der Metaphysik als einer spekulativen Wissenschaft der reinen Vernunft kein Berufen auf den gemeinen Menschenverstand dulden, aber er will bei gewissen Angelegenheiten mit Verzicht auf rein spekulative Erkenntniß einen vernünftigen Glauben mit Beziehung auf das Praktische. —

Da nun Kant der Meinung war auf dem Gebiete des Praktischen aus der uns selbst gewissen Idee sittlicher Freiheit

auch die Ideen von Gott und Unsterblichkeit ableiten zu können, die auf dem Wege der Erkenntniß nicht zu gewinnen waren, und Kant somit meinte einen ausschließlich vernünftigen Glauben praktisch deducirt zu haben, der das negative Resultat des Kriticismus uns positiv ergänze; so trifft natürlich seine Philosophie durchaus nicht der Vorwurf, daß er die Entscheidung über die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit zu einer Sache der beliebigen subjektiven Meinung gemacht habe. Für ihn gab es nur ein praktisch vernünftiges Glauben und der Unterschied seiner philosophischen Weltansicht von den Systemen des Dogmatismus bestand prinzipiell nur darin, daß er dieses Glauben nicht für ein durch Vernunftbeweis erkanntes Wissen hielt. —

Wie steht es nun aber in dieser Beziehung mit einer Ansicht, die auch diesen letzten sittlichen Halt dem Kriticismus opfern zu müssen glaubt, die nicht davon ausgeht das Recht eines intellektuellen Glaubens dem sittlich bedingten an die Seite zu stellen, sondern zunächst sich gezwungen fühlt zu behaupten, daß aus der Idee der Freiheit keine andere Vernunftidee mit allgemeiner Nothwendigkeit abgeleitet werden kann, die also auch in der Idee der Freiheit nur eine subjektive Thatsache des menschlichen Geistes findet, die keine Brücke schlägt zum Jenseits der objektiven Wahrheit? — Bleibt hier noch etwas Anderes übrig als das blos subjektive willkürliche Meinen, der unbestimmte gesunde Menschenverstand und somit das Aufgeben der Philosophie als Wissenschaft? — Das ist die Frage, die meiner eigenen Ansicht gestellt ist und die ich beantworten will, indem ich zugleich sage, was ich für eine nothwendige Ergänzung des Kantischen Kriticismus halte. Es wird dies im Grunde auf die Ansicht hinauslaufen, daß Kant die psychologische oder anthropologische Grundlage seiner Philosophie nicht genügend geschätzt, jedenfalls nicht genügend entwickelt hat und daß auf diesem Wege die nothwendige wissenschaftliche Ergänzung gesucht werden muß. Im Principe schließt sich also damit meine Ansicht dem Bestreben an, welches Fries in seiner Philosophie gezeigt und beson-

ders klar und präcis in der Vorrede zu ſeiner Kritik der Vernunft ausgeſprochen hat; auch halte ich allerdings dieſen Weg des Philoſophirens für den einzigen, der dem Geiſte der Kantiſchen Philoſophie nicht untreu wird. In dieſem Sinne ſcheint Fries auch mir den Ruhm des ausgezeichnetſten Schülers Kant's zu verdienen, den ihm Reinhold in ſeiner Geſchichte der Philoſ. Bd. 3. S. 225 zuſchreibt, ohne daß ich damit jeden Vorwurf, den Fries Kant macht, unterſchreiben oder jede Ergänzung, die Fries und ſeine Schule verſuchte, für genügend halten mögte.

Daß der Geiſt der kritiſchen Philoſophie eine pſychologiſche Grundlage fordert, iſt ſchon von Vielen geſagt worden. Die Einen behaupten wie Biedermann in ſeiner deutſchen Philoſ. von Kant Bd. 1, S. 189, es habe der Kant'ſchen Kritik der Vernunft die Abſicht zu Grunde gelegen, eine pſychologiſche Theorie aufzuſtellen, allein in der Ausführung dieſer Idee ſey Kant durch kein feſtes Prinzip geleitet worden; Andere behaupten mit Fries, Kant ſelbſt habe die ganze pſychologiſche Natur ſeiner Transſcendentalphiloſophie nicht verſtanden. So ſagt auch Mirbt in ſeinem Buche „Kant's Philoſophie" S. 182, Kant habe auf das Transſcendentale allein blickend, den Boden, auf dem jenes erwächſt, die pſychologiſch empiriſche Grundlage faſt ganz aus den Augen verloren. Aehnlich fand Beneke (Die neue Pſychologie S. 56) den Fehler Kant's darin, daß er aus Begriffen ſpeculirte, ſtatt ſorgſam und genau zu beobachten. Beſonders die Franzoſen haben dieſe Trennung der Erkenntniß a priori von der durch pſychologiſche Selbſtbeobachtung zu gewinnenden Erfahrung tadeln zu müſſen geglaubt. So ſagt Couſin in ſeiner Philosophie de Kant 3. edit. 1857, nachdem er behauptete, daß auch das Selbſtbewußtſeyn nicht außerhalb der empiriſchen Selbſtbeobachtung ſtehe: „Donc, poser ainsi le problème: trouver un principe rationnel élémentaire non seulement distinct, mais séparé de toute expérience, de toute pensée déterminée, de la conscience, c'est poser un problème chimérique à la fois et insoluble." — „Sans contredit (et

ceci s'adresse en grande partie à la philosophie écossaise), la psychologie ne doit pas être seulement, comme dit Kant, une physiologie du sens intime; elle ne doit pas être seulement un recueil d'observations sur tout ce qui se passe dans la conscience, une statistique sans but et sans lois, la description de mille et mille phénomènes particuliers, mais bien la recherche des lois de ces phénomènes. La psychologie, pour être une science, doit être rationelle: ici Kant et l'Allemagne ont raison. Mais il faut leur rappeler à leur tour que la psychologie rationelle, sous peine d'être creuse et vide, est intimement liée à la psychologie empirique; qu' il ne faut pas être dupe d'une distinction et la convertir en une séparation absolue; et que, si on cherche une psychologie rationnelle séparée de toute expérience, on n'aboutira qu' à une psychologie abstraite, qui, ensuite, sera facilement convaincue d'être destituée de toute autorité." — Remuſat, der in Frankreich unſtreitig den Geiſt Kant's am klarſten erfaßt hat, tadelt zwar auch die pſychologiſche Beſchränkung, die Kant ſeiner Kritik der reinen Vernunft auferlegte, aber er hält ſie nicht für nothwendig im Syſteme Kant's, vielmehr erſcheint ihm die Pſychologie gerade als die Grundlage ſeiner Kritik. Le sens intime, qu' on appelle conscience, ſagt er in ſeinen Essai IV. de la philosophie de Kant, S. 422. (Essais de philos. T. I.), ne reconnait pas des bornes aussi étroites que celles qu' il lui a posées. Si la conscience est certaine en fait, cette autre conscience, qui est la raison même ou l'intuition de l'évidence, s' attache avec une force égale aux idées nécessaires et aux inductions immédiates qui découlent soit de ces idées, soit des intuitions sensibles, au risque de les concevoir objectivement." — „Kant qui a reconnu avec tant de sagacité, qui a établi d' une manière si neuve et si forte, que nous avons des idées a priori, que nous formons a priori des jugements, devait plus que tout autre se souvenir qu' il y a des choses dont la conscience interdit à la logique de demander la preuve; il devait suivre avec plus de confiance

le principe qu' il avait posé." — „Nous pensons donc que la certitude s' étend plus loin que ne l' a jugé Kant. De ses propres principes elle sortait plus entière et plus vaste. Il n' a pas achevé son ouvrage. — Il a reculé lui-même dans le chemin qu' il venait d' ouvrir; mais l'inventeur ne cesse pas d'être inventeur pour avoir méconnu les conséquences et la portée de ce qu' il a fait. L'immortelle gloire n' est pas d'avoir mesuré la grandeur du Nouveau-Monde, mais de l'avoir découvert. — La philosophie de Kant nous paraît l'effort le plus heureux et le plus hardi de la méthode psychologique, et quoique son auteur eût répudiè un pareil éloge, nous sommes obligé de le lui donner, de le classer parmi les continuateurs de Descartes, et de voir dans son systéme le corollaire extrême et le commentaire original de l'immortel Je pense du philosophe français. Il est évident que c'est du moi intérieur, que c'est de la conscience des phénomènes de la pensée, attestant ainsi indirectement ses lois à la raison, que Kant a pris son point de vue, et moins que personne au monde il a suivi les philosophes anciens qui recherchaient directement la nature des choses. Seulement, il a plongé un regard plus profond dans l'intérieur du moi, et il y a découvert la philosophie critique."

Zu allen dieſen Urtheilen ſcheint mir nun allerdings der Kant'ſche Kritiсismus Anlaß gegeben zu haben, allein ich zweifle, ob eines derſelben den Mangel ſo ſicher bezeichnet hat, daß nicht zu gleicher Zeit dem großen Denker irgend ein Unrecht geſchieht. Iſt es nicht zu viel behauptet, wenn man ſagt, Kant, der Philoſoph der Selbſterkenntniß, habe die philoſophiſche Grundlage ſeiner Kritik ganz überſehen? Iſt es nicht ebenfalls zu viel geſagt, wenn man urtheilt, Kant habe nur aus abſtrakten Begriffen ſpekulirt und den Boden der innern Erfahrung völlig verſchmäht? Ich mögte glauben, daß ſolche Behauptungen den Standpunkt Kants nicht völlig treffen.

Kant, deſſen Streben dahin ging den Zweifel der Vernunft durch Kritik des Erkenntnißvermögens in eine Einſicht

der Grenzen unserer Vernunfterkenntniß zu verwandeln, mußte sich natürlich als Hauptfrage die stellen, nach welchen Formen, Regeln und Grundsätzen muß der Mensch sich die Dinge der Welt vorstellen. Die Frage nach dem Denknothwendigen, wie Ulrici es nennt, mußte Grundfrage seiner Philosophie seyn, nur sie konnte den Zweifel bezwingen. Als denknothwendig für den menschlichen Geist konnte natürlich nur Dasjenige angesehen werden, was sich nicht als Gewinn einer Summe von einzelnen Erfahrungen, sondern als allgemeine und nothwendige Voraussetzung aller Erfahrung herausstellte. Das sind nun unstreitig für den menschlichen Geist die von Kant aufgefundenen Formen der Anschauung, die Kategorien, Regeln und Grundsätze des Verstandes und die Ideen der Vernunft, so weit sie innerhalb des Gebietes möglicher Erfahrung liegen. Dies Letztere trifft aber unter den Ideen der Vernunft nur bei der Idee der Freiheit zu, die wir als die nothwendige Voraussetzung unseres sittlichen Handelns innerlich erfahren. Dagegen fällt Gott und die Unsterblichkeit nicht mehr in den Bereich unserer Erfahrung. Wir finden in uns nur den subjektiven Trieb ein Unbedingtes anzunehmen, allein das Objekt dieses Verlangens, welches das Unendliche selber seyn muß, kann nie im Gesichskreis eines endlichen Geistes liegen. Wir finden ferner in uns nur das subjektive Verlangen nach Unsterblichkeit, allein die Erfahrung belegt uns das objektive Recht dieses Wunsches nicht mit Thatsachen. Daraus erklärt sich, daß diese Ideen der Vernunft dem Zweifel und der verschiedenen menschlichen Auffassung unterliegen, während die gerade und vielleicht nur im Gebiete der uns Menschen zugänglichen Erfahrung anzuwendenden Anschauungsformen und Denkregeln einen Zwang über alle Geister ausüben. Hätte Kant behauptet, die Vernunft zwinge einen jeden Menschen ebenso eine bewußte Vorsehung anzunehmen, wie sie ihn zwinge die Welt im Raume anzuschauen, so hätte jeder Atheist oder Pantheist ihn eben so verlacht, wie einen jeden Anderen, der seine Sache des Glaubens, die nun einmal dem Zweifel unterworfen ist, dadurch glaubt zur Gewißheit machen zu können, daß er jeden Leugner für unvernünftig

erklärt. Um diesem Glauben eine größere Festigkeit zu geben, um ihn dem Gebiete des willkürlichen subjektiven Meinens zu entziehen, meinte nun Kant kein anderes Mittel zu haben, als ihn in nothwendige Verbindung zu bringen mit der Idee der Vernunft, die noch im Bereich der uns möglichen Erfahrung liegt, mit der Idee der Freiheit. So versuchte er zu zeigen, daß diese uns gewisse Voraussetzung, unter der allein sittliches Handeln möglich schien, auch nothwendig zur Voraussetzung Gottes und der Unsterblichkeit führe. Man könnte sagen und man hat ja gesagt, Kant habe damit einen unstatthaften Unterschied gemacht zwischen den nothwendigen Anschauungsformen und Verstandesregeln und den nicht intellektuell, sondern nur sittlich nothwendig seyn sollenden Ideen der Vernunft; während es in Wahrheit dem Menschen, der sich selbst verstehe, gleich nothwendig sey, in der Welt der Erscheinungen das Verhältniß von Ursache und Wirkung zu suchen, wie jenseits der sinnlichen Erscheinungswelt Gott zu denken. Allein gerade diese Tadler haben am wenigsten Grund zugleich zu behaupten, Kant habe den psychologischen Thatbestand der menschlichen Natur nicht hinreichend geachtet, denn thatsächlich ist, wie schon bemerkt, diese Gleichheit in der Annahme des Denknothwendigen nicht vorhanden. Kant anerkannte diesen Unterschied und suchte ihn eben aus diesem unseren verschiedenen Verhältniß zur Erfahrung zu erklären. Gerade daraus aber findet man deutlich, daß Kant die Erkenntniß a priori nicht von dem Boden der Erfahrung, die in der inneren Selbsterkenntniß liegt, konnte trennen wollen, wenn er jede empirische Grundlage seiner Kritik vermeiden zu wollen erklärte. Diese Empirie, die er verschmähte, konnte nur die Erfahrung des Einzelnen seyn, die nie zu allgemeinen und nothwendigen Sätzen führt. Ihr gegenüber suchte er die von solchen einzelnen Erfahrungen unabhängigen Denkgesetze; allein es versteht sich, daß er diese nur durch Beobachtung des menschlichen Geistes entdecken konnte und in diesem Sinne sind auch seine Formen der Anschauung, seine Kategorien, seine Vernunftideen, seine ganze Eintheilung der Seele in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft

auf dem Wege empiriſcher Selbſtbeobachtung gefundene Thatſachen. Ich glaube nicht, daß Kant dies jemals in Abrede geſtellt hätte. Hat er doch gerade beſonderes Gewicht darauf gelegt, daß die Idee der Freiheit in das Gebiet unſerer Erfahrung fällt, was doch in dieſem Fall nur die innere Selbſtbeobachtung ſeyn kann. Verdient alſo Kant hier noch einen Tadel, ſo kann derſelbe nur darauf gerichtet ſeyn, daß Kant dieſe pſychologiſche Grundlage ſeiner Kritik nicht klar genug heraustreten läßt, daß er nicht ſagt wie er dazu gelangt iſt, und daß er ſich in ſeinen pſychologiſchen Beſtimmungen irrte. Beſonders aber dürfte auch das noch zu ſagen ſeyn, daß Kant eben weil er den Weg, auf dem er die Denknormen a priori fand, weniger beachtete als das Syſtem dieſer Denknormen ſelbſt, zu wenig darauf achtete, daß es doch im Grunde nur denſelben Weg einſchlagen hieß, wenn man verſuchte auf dem Wege der Selbſterkenntniß, der Beobachtung des menſchlichen Geiſtes, noch zu anderen, wenn gleich nicht ſo unbedingt nothwendigen Erkenntnißen zu gelangen. Kant hat allerdings dieſen möglichen Gewinn der Wiſſenſchaft, die er empiriſche Pſychologie nennt, wenn auch nicht in dem Maaße gering geſchätzt, wie man häufig annimmt, ſo doch nicht in dem Maaße geachtet und gepflegt, wie es der an ihn ſich anſchließenden ſpäteren Philoſophie nothwendig ſchien und worin auch ich die einzige förderliche Ergänzung ſeines Kriticismus ſuchen mögte.

Durch Selbſtbeobachtung erhalten wir zunächſt die allgemeinen und nothwendigen Denknormen, die nach Kant unſere Erkenntniß a priori bilden; ſie endeckt zu haben bleibt Kant's unſterbliches Verdienſt, gleichviel ob man im Einzelnen Etwas zu berichtigen findet oder nicht. Beobachtung des menſchlichen Geiſtes führt uns aber ferner auch noch einen andern Inhalt unſerer Seele vor, Vorſtellungen, zu deren Entwickelung innere Keime, die unſerer Seele weſentlich angehören, und äußere Einflüſſe, in der ſich Vergangenheit und Gegenwart des eigenen Lebens wie des Geſammtlebens der Menſchheit zuſammen finden, das Ihrige beitragen. Dieſen Vorſtellungen läß ſich zwar nie

der Stempel der Allgemeingültigkeit aufdrücken, wie jenen Denknormen; allein muß ihre Auffindung und Darstellung darum ausgeschlossen seyn von dem Charakter einer wissenschaftlichen Aufgabe, von dem Wahrhalten, das in jeder Wissenschaft gilt, die sich auf Thatsachen der Erfahrung stützt? — Wenn der Kriticismus beweist, daß kein philosophischer Dogmatismus im Stande ist, das Unrecht des Glaubens an Unsterblichkeit zu beweisen, sollte es dann nicht von Bedeutung seyn, wenn die Wissenschaft, die man Anthropologie nennen mag und die Seelenlehre und Entwicklungsgeschichte des Geistes in der Menschheit umfassen muß, zeigt, daß dieser Glaube fast allgemein unter den Menschen ist und daß nur eine Speculation, deren Vorurtheile sich erweisen lassen, einige Menschen hindert dem natürlichen Zuge des menschlichen Gemüthes zu folgen? Auf diesem Wege läßt sich eine feste Weltanschauung gewinnen, die den Kriticismuß zur nothwendigen Voraussetzung und die empirische Beobachtung des Menschengeistes zum Führer hat. Diese Ansicht wird zwar nie dogmatische Gewißheit beanspruchen dürfen, aber doch behaupten können und müssen, daß sie das wahre Resultat wissenschaftlichen Studiums sey, daß sie allein der unbefangenen, von Vorurtheilen befreiten Natur des Menschen entspricht. Nie wird sie anderen Ansichten gegenüber etwas Anderes behaupten, als daß dieselben empirisch die wahre Natur, die Bedürfnisse und die Entwicklung der menschlichen Seele verkennen. Nie wird sie ihnen mit der Anmaßung gegenüber treten im Besitz einer höheren, auf anderem Wege deducirten Weisheit zu seyn; sie wird nur versuchen, durch die Darstellung ihrer Wahrheit und Schönheit denjenigen Ausdruck für die tiefsten Ueberzeugungen der menschlichen Seele zu treffen, der das menschliche Denken und Glauben in immer wachsendem Maaße zu einigen fähig sey. — Eine solche Wissenschaft wäre nicht eine Sammlung von einzelnen Thatsachen, kein unstätes Schwanken in der Erklärung der Erscheinungen, keine Unentschiedenheit über die Grundfragen des Denkens, auch kein Abstehen von einer solchen Erklärung überhaupt; sondern es wäre eine Wissenschaft aus einem Guß,

die zu einer einheitlichen, sich auf das All erstreckenden Weltauffassung führen müßte, die freilich jeder Einzelne nur wie in jeder Wissenschaft durch allmählig fortschreitendes Untersuchen des Einzelnen sich erringen könnte. Ihr Ziel wäre die Einheit einer systematischen Weltauffassung, aber sie suchte dasselbe nicht mit der Hast krankhafter Systemssucht. Wenn man eine solche Geisteswissenschaft aus dem Lande der Philosophie verweisen will, in das einzutreten nur Dem verstattet seyn soll, dessen Paß ihm das Zeugniß ausstellt im Besitze einer dogmatischen Gewißheit anderer Art zu seyn, so wird dies jene Wissenschaft wenig kümmern, denn in diesem Lande der Philosophie findet sie ihren inneren Reichthum nicht. Sie wird gern die Philosophie der Wolken meiden und als Weisheit der Erde darum gewiß nicht weniger Anhang und Bedeutung gewinnen. —

Daß diese Geisteswissenschaft eine besonders schwierige Aufgabe hat, ist unleugbar, das Objekt ihrer Beobachtung ist ja das reichste, welches der Mensch kennt. Allein diese Schwierigkeit hebt die Möglichkeit stets wachsender Erkenntniß nicht auf, wie der Fortschritt gerade auf dieser Seite der philosophischen Wissenschaft deutlich zeigt. Man hat zwar gerade mit Beziehung auf Kant diese Schwierigkeiten zu Unmöglichkeiten gemacht, allein mir scheint, weder in richtiger Würdigung der Sache, noch in vollem Verständniß der Meinung Kants.

Wenn wir uns selbst beobachten, so alterirt allerdings die Beobachtung Subjekt und Objekt zugleich und wir können die einzelnen Vorstellungen, wie Kant richtig bemerkt, nicht gleich chemischen Stoffen und Naturpraeparaten zur wiederholten Untersuchung und zum beliebigen Experiment aufbewahren; allein das macht nur die Selbsttäuschung leichter und die Beobachtung schwieriger, aber nicht unmöglich, wie dies namentlich von Beneke ausführlich entgegnet ist. Ueberdies ist nicht zu vergessen, daß auch bei der naturwissenschaftlichen Beobachtung diese selbst das Subjekt alterirt und dadurch häufig genug auch die Auffassung des Objekts der Beobachtung wesentlich modificirt, wie Astronomen und Mikroskopiker bezeugen werden. Der Mensch

Digitized by Google

beobachtet überhaupt bei jeder Beobachtung zugleich sich selbst, und es kann daher die Schwierigkeit in der Trennung des Subjektiven und Objektiven nur gradweise Unterschiede zulassen. Es läßt aber ferner auch das Beobachten des Menschengeistes die willkürliche Wiederholung gewisser Vorstellungen zu; man könnte selbst sagen, daß bis zu einem gewissen Grade der Psycholog für die Herbeischaffung seines Materials zur Beobachtung viel weniger abhängig vom Zufall ist, als der Naturforscher, der monatelang nach einer Bestie suchen kann ohne sie zu finden. Und endlich ist der Psycholog durchaus nicht blos auf Selbstbeobachtung beschränkt, sondern hat das reiche Feld der Aeußerungen fremder Geisteserlebnisse in Gegenwart und Vergangenheit vor sich.

Daß Kant diesen Reichthum und die Möglichkeit aus ihm eine Wissenschaft zu gewinnen übersehen haben sollte, ist schon an sich unglaublich, ist aber auch nachweislich nicht der Fall. Wer dies meinte, bezog sich darauf, daß Kant in s. metaphys. Anfangsgründen der Naturwissenschaft (W. W. Bd. 5 S. 310) sagte, die empirische Seelenlehre könne nie mehr als historische, soviel mögliche systematische Naturlehre des inneren Sinnes d. h. Naturbeschreibung der Seele werden, nie aber Seelenwissenschaft. Allein im Zusammenhang dieser Stelle sagt Kant nur, „noch weiter, als selbst Chemie, müsse empirische Seelenlehre jederzeit von dem Range einer eigentlichen so zu nennenden Naturwissenschaft entfernt bleiben, auf welche Mathematik anwendbar sey." Und darin hat er gewiß Recht: einen Anspruch auf mathematische Gewißheit könne die Resultate der empirischen Seelenlehre nie in Anspruch nehmen. Allein Kant hat nicht entfernt daran gedacht, damit den wissenschaftlichen Rang der empirischen Seelenlehre herabzusetzen. Wenn er in der Krit. d. r. Vern. (W. W. Bd. 2 S. 305) sagt: „Also fällt die ganze rationelle Psychologie als eine alle Kräfte der menschlichen Vernunft übersteigende Wissenschaft, und es bleibt uns nichts übrig als unsere Seele an den Leitfaden der Erfahrung zu studiren, um uns in den Schranken der Fragen zu halten, die nicht weiter gehen, als mögliche

innere Erfahrung ihren Inhalt darlegen kann," so behält er dabei doch gewiß nicht den Hintergedanken, dies Studium der innern Erfahrung führe aber zu nichts.

Daß dies nicht seine Meinung war, zeigt sich auch später in der Architektonik der r. Vern. (Bd. 2 S. 653) ganz klar in seiner Antwort auf die Frage, wo die empirische Psychologie bleibe. Er will sie allerdings aus der Metaphysik ausstoßen und in die angewendete Philosophie verweisen, ihr nur einstweilen nach dem Schulgebrauch als Episode noch ein Plätzchen in der Metaphysik verstatten; aber warum nur einstweilen? — weil sie noch nicht reich genug sey zur Selbstständigkeit und doch zu wichtig um ganz ausgestoßen zu werden, antwortet Kant, sie soll nur als Fremdling in der Metaphysik bleiben, bis eine ausführliche Anthropologie da ist. Er bezweifelt also nicht die Möglichkeit einer Erhebung der empirischen Psychologie zur Wissenschaft, er wünscht dies vielmehr. Er erwartet davon sogar Vortheil für die Metaphysik selbst. „Die verschiedenen Akte der Vorstellungskraft in mir zu beobachten wenn ich sie herbeirufe, sagt er in s. Anthropologie (W. W. Bd. 7 S. 19), ist des Nachdenkens wohl werth, für Logik und Metaphysik nöthig und nützlich." —

Wer demnach den Kriticismus Kant's durch einen empirischen Anthropologismus zu ergänzen sucht, steht nicht im Widerspruch mit Kant, sondern vollendet nur, was Kant selbst für nothwendig und wünschenswerth hielt. Auch bleibt er Kantianer selbst wenn er sich genöthigt glauben sollte, einige Resultate der Kantischen transscendentalen Deduction auf dem Wege dieser empirischen Induktion zu gewinnen oder zu befestigen. —

Schon damit erledigt sich nun auch Wirth's Einwand gegen die unbedingte Rückkehr zu Kant's Kriticismus, da es nicht mögleich sey, irgend eine verschwundene Gestalt der Geschichte wieder unmittelbar in ihrer Totalität zu verjüngen. Wirth sieht, daß dies meine Meinung in Bezug auf Kant nicht ist, ich habe solchen Buchstabendienst übrigens schon in meinem ersten Aufsatz zurückgewiesen. Allein die Bemerkungen, mit denen Wirth jenen

Ausspruch begründet, kann ich trotzdem nicht unterschreiben. Wirth will in der Rückkehr auf ein dagewesenes System nur ein Zeichen mangelnder Produktivität erkennen. Ich gebe zu, daß in der Philosophie unserer Tage das Streiten über den Anschluß an diesen oder jenen Philosophen, das historische Rechten über die Meinungen dieses oder jenes Philosophen das eigene Philosophiren gar sehr verdrängt hat; man wird nur wenige Philosophen zu nennen im Stand seyn, die im originalen Denken aus der Sache heraus unsere Wissenschaft weiter bringen; allein diese Stagnation der die Einheit unserer Wissenschaft umfassenden Produktivität scheint mir keineswegs die nothwendige Folge des Anschlusses an ein schon dagewesenes System zu seyn. Wäre dies der Fall, so müßte ich allerdings meinen, das Ende alles schöpferischen Philosophirens sey bereits da. Denn die Ueberzeugung hat mir das Studium der Geschichte der Philosophie aufgedrängt, daß von jeher nur eine scharf begrenzte Zahl von gegensätzlichen Weltauffassungen den Kampf um die Wahrheit führen und daß neue Gegensätze zu erfinden unmöglich ist. Es wird sich immer nur um idealistische, spiritualistische, dynamistische Systeme einerseits, und um materialistische, sensualistische, mechanische Systeme andererseits, so wie um die vermittelnden sogenannten Systeme des Ideal-Realismus, oder um die Alles negirenden Systeme des unbedingten Skepticismus handeln. Andere Systeme sind undenkbar und alle Systeme einer Richtung werden unfehlbar in den Hauptzügen übereinstimmen, ja oft nur im Ausdrucke veränderte Philosopheme derselben Richtung seyn, die mit weniger Prätension aufgestellt wären, wenn alle Philosophen mit aristotelischem Gewissen vor der Aufstellung einer eigenen Meinung die Ansichten ihrer Vorgänger kennen zu lernen sich bemüht hätten. Indessen darüber zu klagen, daß dem so war und noch ist, fällt mir nicht ein; vielmehr glaube ich der Geschichte, die uns lehrt, daß die Geistesarbeit der Menschheit nur in langsamem Fortschritt gedeiht und oftmals einer nie endenden Sisyphusarbeit gleich erscheint. Es wundert mich auch nicht, daß gerade in der Philosophie, in der nur das eigen Erdachte

Werth zu haben scheint, der Kampf derselben Gegensätze sich ewig erneuert; und ich bin überzeugt, daß, wenn überhaupt, so doch jedenfalls nur sehr langsam die philosophische Rechtfertigung einer allgemein der menschlichen Natur entsprechenden Weltauffassung sich Anerkennung verschaffen kann.

Als Vorbedingung dazu erscheint mir nun die unbedingte prinzipielle Anerkennung des Kantischen Kriticismus, der, wie Kant selbst sagt, nicht die Unwahrheit irgend eines dogmatischen Systems darthut, sondern nur den trügerischen Dogmatismus des Beweises zerstört. Wer dies nicht zugiebt, hat meiner Ansicht nach Kant noch nicht verstanden, noch nicht richtig gewürdigt, und ich glaube allerdings an die Zukunft dieser Einsicht. Aber damit ist der Streit der Weltauffassungen nicht erledigt, der Kriticismus selbst ist noch kein System, er kann vielmehr Vorbedingung zu jedem System seyn. Denn die ihn ergänzende anthropologische Beobachtung kann ja den Einen zur Behauptung führen, daß die materialistische Weltauffassung diejenige sey, welche für wahr zu halten die menschliche Natur die meiste Veranlassung spüre, und kann einen Anderen zur gerade entgegengesetzten Ansicht nöthigen. Es ist also nur die dogmatische Beweisführung der alten Systeme aufgehoben, die Möglichkeit der Systeme selbst aber bleibt. Sie werden gleich anderen Hypothesen um die Anerkennung der Denker ringen, und die Menschheit wird sich derjenigen Weltauffassung immer allgemeiner anschließen, welche die vollen Bedürfnisse der menschlichen Seele am besten zufrieden stellt. Wer an den Sieg der Wahrheit glaubt, den bangt nicht vor dem Kampf dieser frei gelassenen Gegensätze, den doch nur die Wissenschaft entscheiden kann, und wer einen Blick in die Zukunft werfen will, der thue zuvor einen Blick in die Geschichte der Vergangenheit und lese das Ziel aus dem Werden der geistigen Entwickelung der Menschheit. —

Beiträge zur Lehre vom „Seelenorgan."

Mit Bezug auf Fechners „Elemente der Psychophysik" (2 Bde., Leipzig 1860), so wie auf R. Wagners und J. M. Schiffs neueste Untersuchungen über Nervenphysiologie.

Von J. H. Fichte.

Zweiter Artikel.

III. Die Raumverhältnisse der Seele.

35. Alles bisher Gesagte beruht auf dem irgendwie zu denkenden Begriffe einer „Allgegenwart" und „Allwirksamkeit" der Seele in ihrem gesammten Organismus, als deren Träger oder Organ erfahrungsmäßig das Cerebrospinalsystem mit dem Sympathicus, näher, wo es den Organen des Bewußtseyns gilt, das Hirn, namentlich in den beiden Lappen und in den Windungen des großen Hirns, angenommen werden darf. Hier erhebt sich nun billig die Frage nach der bestimmteren Art dieser Raumverhältnisse, da leicht ersichtlich ist, daß nicht in gleichem Sinne von einer Raumexistenz der Seele, wie von der irgend eines körperlichen Wesens gesprochen werden kann. Bei diesem stehen die Theile im Verhältniß des bloßen Nebeneinander, indem keine innere Beziehung durch sie hindurchgreift; die Seele dagegen verräth durch die charakteristische Art ihrer Gesammtwirksamkeit in ihrem (eben darum „lebendigen") Leibe, daß sie zugleich das Nebeneinander seiner Theile aufhebt und in seiner trennenden Bedeutung vernichtet. Dies ist in der „Anthropologie" als Gegensatz von mechanischer und dynamischer Raumerfüllung bezeichnet worden;*) und zufolge dieses eigenthümlichen Verhaltens zum Raume haben wir daher die Seele als raumfrei zu denken, d. h. als nicht unterworfen der innern Beziehungslosigkeit oder trennenden Wirkung des Nebeneinander, die wir an denjenigen Körpern gewahren, welche eben darum als „unbeseelte" bezeichnet werden. Dabei darf uns nicht entgehen, daß dies raumüberwindende Verhalten der Seele in ihrem Leibe kein Ge-

*) Vergl. „Anthropologie" 2. Aufl. S. 188. S. 293. f.

genstand bloßer Vermuthung oder eine ungewisse Hypothese ist, sondern einzig und allein der begriffsmäßige Ausdruck der allgemeinen Erfahrung, die alles Lebendige und Seelenhafte uns darbietet.

36. Diese „Raumfreiheit" als eigenthümliches Prädicat der Seele kann indeß verschieden gedacht werden, und so ist es wirklich geschehen. Indem man nun die gewöhnlichen Begriffe darüber in meiner Auffassung nicht wiederfand, konnte nicht ausbleiben, daß man mißverständlich dieselbe dahin deutete, sie lehre eine Räumlichkeit der Seele im mechanischen Sinne, was mit Recht Anstoß erregen durfte, vornämlich wegen der gänzlichen Seichtigkeit und Unangemessenheit jeder solchen Vorstellungsweise. Es sey daher gestattet, auf die möglichen Unterschiede dieser Auffassung näher einzugehen.

„Die Seele ist raumfrei," — kann zuvörderst (in Kantischem Sinne) heißen: sie hat überhaupt kein Verhältniß zu diesem Begriffe, weil der Raum lediglich subjectives Phänomen für unser Bewußtseyn ist, eine nur menschliche Auffassungsweise für das Reale außer uns, deren Begriffe und Bezeichnungen das eigne Wesen dieses Realen gar nichts angehen und es zu begreifen gar nicht geeignet sind. Dies gilt auch für das „Ansich" der Seele noch aus dem weitern Grunde, weil die Seele niemals „Object des äußern Sinnes" werden kann. Für uns ist sie nur als „Gegenstand innerer Erfahrung," als das Object des „innern Sinnes" vorhanden. Sie ist daher als unräumlich zu denken im Sinne eines unendlichen Urtheils; d. h. aus dem ganzen Gebiete räumlicher Begriffe läßt sich gar keine Bestimmug auf sie anwenden. Dies, wie gesagt, die consequent in sich geschlossene Kantische Ansicht, welche unläugbar auch jetzt noch in ihren Folgen die Psychologie beherrscht, wie sehr auch die Gegenwart meint, über die allein sie rechtfertigende Grundprämisse derselben, den subjectiven Idealismus und seine Raumtheorie, sich erhoben zu haben. Es steht ja als unerschütterliches Axiom dieser Psychologie fest, daß die Seele als Object innerer Erfahrung nur

bewußtes Weſen ſeyn könne, welches mit räumlichen Beſtimmungen Nichts gemein hat.

37. Kant ſelber war weit entfernt von dieſer höchſt unbehutſamen Umdeutung des bloß kritiſchen Ergebniſſes, „daß wir nicht wiſſen, was das Anſich der Seele ſey, weil ſie bloß Object des innern Sinnes bleibt," in den poſitiven Satz: „ſie iſt bloß Object des innern Sinnes oder Bewußtſeyn." Das reale, hinter dem Bewußtſeyn liegende Weſen der Seele iſt ihm vielmehr zwar ein Unbekanntes und Unerkennbares = X; doch aber ein Objectives, welches ſomit zugleich ein Mehr enthalten muß, als was im bloßen Bewußtſeyn aufgeht. Auf dieſer Unterſcheidung des Weſens der Seele von ihrer Erſcheinung beruht die geſammte Folgerungsweiſe ſeiner Lehre von den „Paralogismen der reinen Vernunft." *) Er weiſt hier nach, daß die Begriffe der „Subſtantialität," „Simplicität," „Perſonalität" und „Idealität," welche die rationale Pſychologie vom Weſen der Seele ſynthetiſch bewieſen zu haben glaubt, lediglich auf analytiſchem Wege aus dem Satze: „Ich denke" abſtrahirt ſind, mithin nur durch „Erſchleichung" aus dem Gebiete des erſcheinenden Bewußtſeyns auf das uns unbekannt bleibende, aber als Grund (Subſtrat) der Erſcheinung deſto ſicherer vorhandene „Ding an ſich" der Seele übertragen worden.

38. Noch bedeutungsvoller iſt es zu ſehen, was eigentlich der Grund ſey, warum Kant das Seelenweſen für unerforſchlich erklärt. **) Er beſteht darin, daß unſer Bewußtſeyn, als Gegenſtand unſerer „innern Anſchauung," lediglich unter die Form der Zeit fällt, mithin nur „den Wechſel der Beſtimmungen, nicht aber den beſtimmbaren Gegenſtand" (die Seele) „uns erkennen läßt." Anders verhält es ſich mit dem Gegenſtande des äußern Sinnes, der Körperwelt. So ſehr auch dieſe nur Erſcheinung iſt, „ſo hat doch die Erſcheinung vor dem äußern Sinne etwas Stehendes oder Bleibendes, wel-

*) Kant's Kritik der reinen Vernunft: Werke Bd. 2. S. 275. ff. (Roſenkranz).

**) A. a. O. S. 364. f.

ches ein den wandelbaren Bestimmungen zu Grunde liegendes Substratum und mithin einen synthetischen Begriff, nämlich den vom Raume, und eine Erscheinung in demselben an die Hand giebt."

Dies Alles nun hängt bei Kant streng folgerichtig zusammen; denn es beruht auf der Grundprämisse von der bloßen Subjectivität der Raumanschauung, und auf der dadurch nothwendig werdenden strengen Unterscheidung zwischen „Ding an sich" und räumlichen „Erscheinung" dieses Dinges. Indem dagegen die neuere Psychologie mit dem subjectiven Idealismus Kants auch diese Unterscheidung aufgegeben hat, ist es lediglich inconsequent, dasjenige, was Kant nur in Bezug auf die „Erscheinung" der Seele behauptete, nun ohne Weiteres auf sie als „Ding an sich" auszudehnen, nämlich daß „Bewußtseyn" ihr einziges Merkmal, daß Seele eben = Ich sey. Kant hat nur behauptet: wir erkennen von unserer Seele nur ihre Erscheinungsweise, ihre zeitlichen Bewußtseynsveränderungen. Die neuere Psychologie, fast übereinstimmend, substituirt dafür die unbewiesene Behauptung: Die Seele ist nur bewußtes, nur „intensiver" (zeitlicher) Veränderungen fähiges Wesen, und hat sich gewöhnt, dies als ein Axiom zu betrachten, gegen welches nichts einzuwenden sey. In letzter Instanz, wie man sieht, kann auch für Kant und in Bezug auf die von ihm gezogenen Folgerungen die Frage nur dadurch entschieden werden, daß untersucht wird, ob Kant Recht hatte, den Raum als lediglich subjectives Phänomen zu bezeichnen, mithin als ein solches, das dem Wesen des Realen völlig fremd ist.

39. Nach meinen Ermittlungen ist der gegebene, sinnlich präsente Raum, in welchen die sichtbaren Raumveränderungen vor sich gehen, (die eben darum nur Phänomene, Wirkungen innerer unsichtbarer Veränderungen in den Realen sind) — dieser Raum ist allerdings Phänomen, aber objectives; — nicht Product (oder „Form") einer subjectiven Anschauungsthätigkeit, sondern objective Wirkung des in seiner Eigenthümlichkeit sich setzenden und behauptenden — ausspannenden Realen,

Expansionsphänomen, oder nach Fortlage's treffender Bezeichnung: „Triebphänomen."

Dies gilt auch von der Seele als realem Wesen. Sie ist ihren Raum setzend und nach der ihr eigenthümlichen Thätigkeit erfüllend; — darum selbst aber als „raumfrei" zu bezeichnen, indem consequenter Weise dasjenige, was von ihr als Wirkung hervorgebracht wird, unmöglich ihr eigenes Wesen zu beherrschen vermag. Räumlichkeit im empirischen Sinne, als eines theilbaren, in trennende Raumunterschiede zerfallenden Wesens, ist ihr vielmehr abzusprechen, weil dies Alles der phänomenalen (Körper-) Welt angehört.

Dabei ist weiter indeß zu erinnern, daß die Seele, indem sie „frei" von diesen Raumbestimmungen gedacht werden muß, darum doch nicht mehr zu jenem unfindbaren, utopischen „Ding an sich" der Kant'schen Psychologie einschwindet, denn sie ist gerade als gegenwärtig und wirksam zu denken an ihrem objectiven (leiblichen) Phänomene; worüber im Folgenden ein Weiteres.

40. Die Seele ist „raumfrei," kann zweitens aber auch bedeuten: sie ist als einfaches, bloß intensiver Wirkungen fähiges Wesen die directe Negation der Räumlichkeit; sie ist „unausgedehnt;" oder da sie erfahrungsmäßig dennoch mit einem Ausgedehnten, ihrem Leibe, in factischer Verbindung steht, kann sie nur ein „Raumpunkt" in diesem Leibe seyn, d. h. sie ist, als „einfaches Wesen," so unendlich klein zu setzen, daß keinerlei Nebeneinander in ihr denkbar ist. Dies die Herbartisch-Lotzesche Ansicht, welche eben damit auch nach einem ausschließenden „Sitze" der Seele fragen muß und alle psychologische Schwierigkeiten dieser Hypothese standhaft zu überwinden trachtet. Von dieser „Raumfreiheit" der Seele glaube ich nun gezeigt zu haben,*) daß sie vielmehr das allerengste Gebundenseyn an die Raum- und Körperschranken, die allerdürftigste Raumexistenz für die Seele in sich schließen würde, abgesehen dabei von den angeführten und

*) „Zur Seelenfrage," §. 88—95.

noch weiter zu erörternden thatsächlichen Gründen, welche wider diese Hypothese sprechen.

Und so bleibt zunächst nur die dritte Auffassung übrig, die meinige. (Ob noch eine „vierte," „fünfte," „sechste" beliebig anzunehmen sey, ob nicht mit der subjectiv-idealistischen und der ideal-realistischen, der Kantischen und der zunächst von mir vertretenen, die beiden principiell möglichen Auffassungen erschöpft seyen, wollen wir an dieser Stelle nicht untersuchen; hier genügt, auf den historischen Stand der Sache Rücksicht zu nehmen.)

41. „Die Seele ist raumfrei" heißt zunächst negativ: sie ist „untheilbar," nicht der trennenden Wirkung des Nebeneinander unterworfen, wie die phänomenale Körperwelt, sie „überwindet" den Raum in seiner trennenden Bedeutung; positiv: sie setzt ihre Raumunterschiede aus ihrer Einheit, ohne diese dabei zu verlieren; d. h. ihre unterschiedenen Raumwirkungen heben ihre reale Einheit ebensowenig auf, wie idealer Weise ihre mannigfachen Bewußtseynswirkungen (Vorstellungen) die Einheit ihres Selbstbewußtseyns vernichten. Als Bezeichnung, welche jene beiden Seiten, die negative wie die positive, gleichmäßig zu umfassen geeignet scheint, schlug ich den Ausdruck vor: „dynamische Allgegenwart der Seele in ihrem Leibe." Ganz abgesehen indeß, ob man die metaphysische Berechtigung dieses Ausdruckes anerkenne oder nicht: dies wenigstens wird man zuzugestehen genöthigt seyn, daß es diejenige Begriffsbestimmung seyn möchte, welche dem erfahrungsmäßigen Verhalten von Leib und Seele in seiner ganzen Breite und nach den allerverschiedensten Richtungen am vollständigsten entspricht; so daß wir erst durch sie von phantastischen Vorstellungen, wie von abstract ungenügenden Hypothesen über dies Verhältniß, oder wie Göthe sagt, vom „Krimkrams der Imagination" in diesen Fragen bleibend „curirt" werden können! —

IV. Weitere empirische Bestätigung meiner Theorie.

42. Dies ungefähr waren die Gründe, welche ich im eignen Namen zur Vertheidigung meiner Hypothese vom Seelen-

organ vorzutragen gedachte, als unerwartet, wie ungesucht von meiner Seite, eine Bestätigung derselben durch die Forschungen zweier Männer mir dargeboten wurde, deren Inhalt hier zu erwähnen von Wichtigkeit ist, weil sie dieselbe Ansicht mit ganz neuen Gründen zu unterstützen wissen.

Der Eine, R. Wagner, darf hier mit besondern Rechte angeführt werden, weil er gerade mit diesen Gegenständen von anatomisch-physiologischen Gesichtspunkte aus seit vielen Jahren speciell und eingehend sich beschäftig hat. Der Andere J. M. Schiff, in seinem kürzlich erschienenen „Lehrbuche der Physiologie des Menschen“ (I. Band 1859.), zeigt sich zwar nur als experimentirender Physiologe; aber er weiß seine Ermittlungen durch so bündige Schlüsse zu verwerthen und aus allen Einzelnheiten so behutsam eine feste Ansicht über die Grundverhältnisse der Hirn- und Nervenfunctionen aufzubauen, daß wir wohl nicht fehlgreifen, wenn wir darin das einstweilige Gesammtergebniß der Physiologie über diese Frage niedergelegt glauben. Dabei kann es uns nichts verschlagen, daß Schiff psychologischer Seits mit ganz unhaltbaren Vorstellungen sich begnügt. Er findet den Begriff der „Seele“ als selbstständiges Wesen ganz überflüßig, da sie doch nichts Anderes sey, als eine Summe von Vorstellungen. Er verweist den „freien Willen“ des Menschen in das Reich der Fabel; er ist ihm nur eine besondere Art höhere Reflexwirkung, indem ja doch auch bei sogenannten freien Entschlüssen niemals die motivirende Vorstellung fehle. Dies Alles, wie gesagt, hindert uns nicht, den Werth seiner eigenthümlichen Leistung anzuerkennen. Es beweist uns nur das Doppelte, worin wir nichts Unerwartetes finden, daß ihm, wie so vielen seiner physiologischen Mitforscher, die gebräuchlichen psychologischen Begriffe, welche man bei gewöhnlicher Bildung etwa an sich bringt, nicht genugthun, worin wir sogar ihm Recht geben, während er, eben auch wie so viele Andere, es nicht der Mühe werth zu halten scheint, durch eigene Forschung oder Anderer Beihilfe eine gründlichere psychologische Bildung sich zu verschaffen.

Wichtiger als dies Alles ist jedoch, genau sich bewußt zu werden: wie weit überhaupt, wenigstens bis jetzt, bei dem großen Widerstreite dieser Resultate im Einzelnen, die Kraft physiologischer Beweise in solchen allgemeinen Fragen zu reichen vermöge.

43. Nur bis zu dem negativen Ergebniß, daß wenigstens erhellt, wie es nach dem allgemeinen Bilde, welches die Structurverhältnisse des Nervensystems darbieten, nicht seyn könne. Hierüber wird sich im Folgenden das Doppelte ergeben: die fast an's Unmögliche gränzende Unwahrscheinlichkeit der Annahme, daß alle peripherisch erregten Empfindungen schließlich an einer einzigen Stelle, als dem gemeinsamen sensorium commune, zusammenlaufen, während zugleich aus demselben Brennpunkte aller Seelenwirkungen, als dem motorium commune, alle Willenserregungen ausgehen sollen. Ueberall zeigt sich dagegen das Gesetz der Decentralisation, der Vertheilung der Wirkungen an verschiedene Organe. Daran schließt sich die zweite, gleichfalls nur negative, aber in dieser Negativität eben höchst bedeutungsvolle Beobachtung, daß kein einzelner Punkt im Hirn und verlängerten Mark gefunden wird, der zur Integrität des Lebens schlechthin nothwendig sey, dessen Verletzung unter allen Bedingungen absolut und plötzlich den Tod bewirke. Statt dessen zeigen pathologische Beobachtungen am Menschen und Versuche an Thieren, daß die stärksten Degenerationen und Verletzungen wichtiger Hirntheile ohne sichtbaren Schaden ertragen werden, sobald sie nur allmählich sich bilden oder bei Vivisectionen an Thieren mit langsamer Vorsicht angestellt werden. Zugleich ergiebt sich die merkwürdige Thatsache, daß bei der fast durchgängigen paarigen Beschaffenheit der Organe des Cerebrospinalsystemes, die eine Hälfte allein noch zu hinreichenden Leistungen befähigt sey. Somit waltet hier im Ganzen das Gesetz der Stellvertretung, im Besondern die Eigenschaft, welche auch sonst der Organismus überall bethätigt, mit geschwächten oder verkürzten Apparaten doch noch der Gesundheit analoge Wirkungen hervorzubringen. Es bestätigt sich hier von einer neuen

Seite die Erfahrung: der Organismus sey nicht bloß eine zu unveränderlichen Wirkungen und nur zu diesen eingerichtete fertige Maschine, sondern ein höchst modificables Werkzeug, geleitet von einer teleologischen Macht, welche, einer „innern Vorsehung" vergleichbar, auch unter ungünstigen Verhältnissen das Leben zu erhalten, die organischen Functionen fortzuführen weiß.

44. Jene ganze Einrichtung und dieser besondere Erfolg läßt sich aber schwerlich mit den bisher herrschenden Vorstellungen in Uebereinstimmung bringen: daß der „Sitz" und die Wirkungen der Seele ausschließlich in einem der unpaarigen Hirntheile zu denken sey. Unter dieser Voraussetzung läßt die Thatsache der Stellvertretung und Uebertragung kaum sich erklären, indem dann jedes Organ für sich seine Wirkung an den Seelensitz abzugeben hätte, damit das Resultat dieser außer der Seele vorgehenden Veränderung in ihr selber vollständig repräsentirt sey. Fehlt irgend eine dieser Wirkungen, also bleibt das Zusammenwirken eines paarigen Organes aus: so müßte dieser Mangel nothwendig auch von der Seele als Deficit empfunden werden, was die Erfahrung durchaus nicht bestätigt. Umgekehrt wäre unter dieser Voraussetzung unerklärbar, was gerade die Erfahrung zeigt, wie ein Ersatz oder eine Stellvertretung diesen Mangel für die bewußten Functionen der Seele unerheblich machen könne; denn nach dieser Hypothese verhält sich die Seele nur receptiv und kann nur die Summe ihrer Erregungen zum Bewußtseyn bringen.

In völlig anderm Lichte erscheint dieser Thatsachencomplex aus dem entgegengesetzten Gesichtspunkte, unter der Annahme einer dynamischen Gegenwart der Seele im ganzen Nervensystem. Hier wird es begreiflich, wie die Seele auch innerhalb des Theilorgans mit nicht völlig geschwächter, nicht gleichsam halbirter Intensität wirken könne; denn weder „theilbar" noch in ihren Wirkungen an einen einzigen Sitz gebunden wie sie ist, vermag sie eben darum auch im Theilorgan eine ganze und volle Wirksamkeit zu üben. Mit Recht daher glaube ich, darf man jenes sonst unerklärliche Vicariren der Hirntheile für einander als

indirecte Bestätigung meiner Hypothese vom Seelenorgan betrachten.

45. Dies zwar nur negative, aber für unsere gegenwärtige Untersuchung entscheidende Ergebniß bestätigt nun Rudolph Wagner in seiner neuesten hier genauer zu erwähnenden Abhandlung.*) Ihr Inhalt läßt sich in nachstehende Sätze zusammenfassen:

Aus anatomisch-physiologischen Gründen habe er sich die Ansicht bilden müssen, „daß die psychischen, im Gehirn ablaufenden Thätigkeiten sich schließlich nur auf eine große Anzahl discreter Punkte, welche in der Rindensubstanz des großen Gehirns liegen, nicht auf einen einzelnen Centralpunkt als sensorium und motorium commune zurückführen lassen." Doch habe er früher diesem Satze gegenüber die Möglichkeit zugegeben: „daß an der anatomisch und physiologisch in ihren feinern Verhältnissen bis jetzt so gut als unbekannten Basis des Gehirns unpaarige Organe von großer Wichtigkeit liegen können, zu welchen (unter dieser Voraussetzung) die Randzellen der Hemisphären dann nur vermittelnde Organe seyn würden." Jetzt dagegen sey er nicht mehr dieser Meinung; er habe vielmehr auf dem Wege des Experiments und der pathologischen Erfahrung directe Beweise gegen die Existenz eines solchen einzelnen Centralorgans oder Sitzes der Seele gefunden. Man könne bei Thieren (Tauben und Kaninchen) der Reihe nach alle einzelnen Partieen des Hirns zerstören, ohne daß die Sinnenperceptionen und die, höhere psychische Functionen (Vorstellungen) beurkundenden Reactionen aufhören. Gebe es also einen solchen einzelnen Punkt oder Seelensitz im Gehirn, so würde er unvermeidlich getroffen worden seyn von der zerstörenden Nadel. Wolle man aber auch annehmen, wie Lotze geneigt dazu sey,

*) „Göttingische Nachrichten von der G. A. Universität und der Gesellschaft der Wissenschaften" 1860. N. 6. „Die Frage nach dem sensorium u. motorium commune mit besonderer Rücksicht auf die Streitpunkte zwischen Lotze u. Fichte über den Sitz der Seele." S. 49.—52.

daß dieser Centralpunkt im verlängerten Mark liege, so könne er nur mit dem dort befindlichen Centrum für die Athembewegungen zusammenfallen, dem sogenannten „grauen Keil." Nun lasse sich aber beweisen, daß selbst dieser Punkt kein einfacher, sondern mindestens ein doppelter, auf beiden Seiten der Mittellinie liegender sey; erst beide Seiten müsse man zerstören, um mit dem Aufhören des Athmens auch den Tod eintreten zu sehen, welcher nicht erfolgt, wenn man diese Partieen nur auf einer Seite zerstört hat, während zugleich in allen diesen Fällen das Bewußtseyn fortbestehen kann. (S. 55. 56.)

46. Wagner meint hier den durch Flourens' Versuche so berühmt gewordenen „Lebensknoten" (noeud vital), „einen Stecknadelkopf großen Punkt in der grauen Substanz des verlängerten Marks, in der Mitte und im hintersten Winkel des Calamus scriptorius." Jede Verletzung der hier in Form eines kleinen Dreiecks zusammengedrängten grauen Masse hebe jede Respirationsbewegung gänzlich auf und bewirke (bei Säugethieren) plötzlichen Tod. So weit Flourens.

Hier hätte man daher hoffen können, durch physiologische Beobachtung den Punkt getroffen zu haben, der wenigstens einige Analogie mit Demjenigen zeigt, was man vom „Sitze der Seele" verlangt. Er wäre wenigstens als der „unentbehrliche Centralpunkt" für alle Lebenswirkungen anzusehen, womit freilich noch nicht im Geringsten bewiesen wäre, daß er auch Mittelpunkt für die bewußten Thätigkeiten der Seele seyn müsse; im Gegentheil: beiderlei Organe erweisen sich factisch als von sehr verschiedener Beschaffenheit, indem die Lebenswirkungen vielmehr ohne allen Antheil des Bewußtseyns sich vollziehen.

Aber auch diese theilweise Annahme eines für das Leben schlechthin „unentbehrlichen" Centralpunktes hat die weitere Beobachtung nicht bestätigt. In diesem Betreff kann ich mich auf das berufen, was J. M. Schiff*) nach eigenen und fremden Beobachtungen darüber zusammenstellt, wonach er mit der obigen

*) Lehrbuch der Physiologie des Menschen. Lahr 1859. I. S. 323 f.

Ansicht Wagners völlig übereinstimmt. „Thatsache ist, daß wenn man vorsichtig verfährt und keine Nachbartheile zerrt, man den Lebensknoten von Flourens und das ihn umschließende Dreieck von grauer Substanz ganz und gar herausschneiden und das Thier noch mehrere Tage in anscheinender Gesundheit leben kann." — — „Geht man aber mit dem Messer noch weiter nach der Seite, ohne noch die weißen Stränge zu berühren, so hört die Athmung auf, so wie man den obern äußern Theil der ala cinerea einschneidet. Sie steht aber nur auf einer Seite still, wenn diese Verletzung einseitig war."

Die Folgerung, welche Schiff aus dieser Beobachtung zieht, ist entscheidend. „Jede Körperhälfte hat daher ihr eignes Athmungsorgan." Auch kann jedes in einem gewissen Grade selbstständig wirken, ohne das andere. Durch eine Reihe weiterer Versuche, welche man im Werke selbst nachlesen kann, kommt Schiff endlich zu dem nicht minder merkwürdigen Ergebniß: daß „die Zwischensubstanz zwischen beiden Athmungscentren die normale Harmonie der Athmungsbewegungen zu vermitteln scheint, die beim unverletzten Thiere nie vermißt wird und die selbst nach der Längstheilung des verlängerten Markes noch vorhanden scheint, so lange man das Thier sich selbst überläßt." Es giebt also gar kein eigentliches Centralorgan der Athembewegungen; denn ein bloßes Verbindungsglied zwischen zwei relativ selbstständigen Centren kann man doch durchaus nicht selbst als Centralorgan ansehen.

47. Von Neuem daher und bis in's Einzelne hin bestätigt sich hier das Gesetz der Decentralisation und der Paarigkeit für die Organisation des Nervensystems, womit zugleich auch die Möglichkeit stellvertretender Wirkungen hinreichend erklärt wird. Wir werden weiter unten noch andere auffallende Belege dieses Gesetzes anzuführen haben.

Indem ich zu Wagners Beweisen gegen die Einfachheit des Centralorgans zurücklenke, bemerke ich, daß er weiter zunächst auf die ganze Reihe der pathologischen Erfahrungen am Menschen aufmerksam macht, wo sich in allen an der Basis des Hirns

gelegenen Theilen, auch den unpaarigen, wie an der Hypophysis und der Zirbel, krankhafte Degenerationen, ja gänzliche Zerstörung gefunden habe, ohne daß die Seelenthätigkeit auffallend gestört worden sey. Diese beiden Erfahrungsreihen müßten, wenn sie auch nicht als unzweifelhafte Beweise betrachtet werden könnten, es dennoch auf's Aeußerste unwahrscheinlich machen, „daß im Gehirn ein gemeinsamer Empfindungsplatz, ein punktförmiges sensorium commune sich befinde." Vielmehr habe man das Organ des Bewußtseyns sich vertheilt zu denken an ein System untergeordneter Organe, während die höchste Entwicklung der psychischen Thätigkeiten (im Menschen) an die mehr oder weniger ausgebreitete Entwicklung der Randschichten der großen Hirnhemisphären geknüpft sey.

48. Eine ganz ähnliche Vertheilung scheint aber auch in Bezug auf die Organe des Willens und der Bewegung (motorium commune) stattzufinden. Die Erfahrung zeigt, daß es im Hirn, z. B. in der ganzen Ausdehnung der Oberfläche des großen Hirns, zahlreiche Punkte giebt, bei deren Zerstörung die Fähigkeit aufgehoben wird, willkürliche Bewegungen auszuführen; demnach kann man von diesen Punkten aus durch mechanische oder andere Reize keine Bewegungen hervorbringen. Sie sind daher lediglich als Organe des bewußten Willens anzusehen, d. h. als Organe derjenigen Einwirkung auf die Bewegungsorgane, welche nur durch Bewußtseyn und Vorstellung vermittelt werden kann.

Andere Organe giebt es dagegen, welche der unfreiwilligen Bewegung vorstehen und die daher auch auf mechanische oder sonstige Reize antworten. Man könnte sie daher, im Gegensatz satz zu den vorigen, Organe unfreiwilliger (Reflex-) Bewegung nennen. J. M. Schiff, welcher gerade diesem Theile der Nervenphysiologie eingehende Untersuchungen gewidmet, hat dargethan, daß solche Organe in der ganzen Längenausdehnung des Rückenmarks und im verlängerten Mark vorkommen. Gleicherweise zeigten ihm seine Beobachtungen, daß der Leiter für die Uebertragung der Empfindungsreize auf die Bewegungs-

nerven die graue Substanz des Rückenmarks sey*), die somit in diesem Organe das Entsprechende dessen repräsentirt, was, wie wir sogleich sehen werden, im Hirn auf einem weit größeren Umwege, durch die Organe des Bewußtseyns und bewußten Willens hindurch, aus der Sphäre der Empfindung auf die motorischen Organe übertragen wird.

49. Wenn nun Schiff demungeachtet von einem „Sensorium" im Rückenmarke redet und letzterem sogar „unabhängig vom Gehirn die Fähigkeit der Empfindung und eines gewissen Grades von Bewußtseyn" beilegt (S. 208. vgl. 213. 14.): so können wir darin nur Inconsequenz gegen seine eigene Ansicht und den Beweis mangelhafter psychologischer Studien finden, von welchen uns auch sonst mancherlei Proben in seinem physiologisch so bedeutenden Werke begegnen. Die neuere Psychologie belehrt uns eben, daß es bewußtlos bleibende Empfindungen giebt, d. h. physiologisch ausgedrückt, specifische Veränderungen in den zuleitenden („sensitiven" und „sensoriellen") Organen, welche so schwach sind, oder in solchem dafür ungünstigen anatomischen Zusammenhange stehen, daß sie nicht in die Sphäre der Organe des Bewußtseyns gelangen; während sie doch durch unmittelbare Uebertragung eine Reihe von entsprechenden Bewegungserscheinungen (die sogenannten „Reflexbewegungen") hervorrufen. Daß diese Erscheinungen an sich mit Bewußtseyn und dem dadurch vermittelten eigentlichen Willen nichts gemein haben, beweist eben die durchgreifende physiologische Thatsache, daß gerade nach aufgehobener Einwirkung des Hirns auf das Rückenmark, durch Enthauptung oder Enthirnung des Thieres, die Reflexbewegungen erst in ihrer vollen Stärke hervortreten, während im andern Falle, wie auch Schiff scharfsinnig zeigt (S. 200), bei normalem Zusammenhange des Hirns und des Rückenmarks die stärkern Wirkungen des Willens die immerhin vorhandenen Reflexwirkungen nicht zum Ausbruche kommen lassen. Nennen wir daher die letztern „automatische" Bewegungen.

---

*) A. a. O. S. 241. 257.

50. Dazu kommt nun noch ein zweites, wohl zu unterscheidendes Element. Bekannt ist von allen bewußten Geistesoperationen (die psychologische Erklärung dieses Vorgangs gehört natürlich nicht hierher), daß bei Vorstellungen, welche ursprünglich und Anfangs mit bewußter Absicht vom Geiste auf einander bezogen und mit Anstrengung in diesem Zusammenhange erhalten werden müssen, der Geist bei öfterer Wiederholung solcher Vorstellungsreihen dieser Anstrengung immer weniger bedarf, um endlich, ohne der Mittelglieder in der ganzen Reihe deutlich bewußt zu werden, mit abkürzendem Verfahren, sogleich das beabsichtigte Ziel zu erreichen. (So „lernen“ wir lesen, rechnen, allerlei Fertigkeiten; so bilden wir uns, mit dunkel bleibenden Prämissen, in einem uns bekannten Vorstellungsgebiete richtige Schlüsse, — „Tact,“ „praktischer Blick,“ „Erfahrung“ genannt.) Das Analoge gilt von dem Willen und seiner Einwirkung auf die Bewegungsorgane. Durch „Uebung“ und „Gewöhnung“ lernen wir complicirte und schwierige Bewegungen, zu welchen Anfangs bewußter Wille und die Anstrengung einer überwachenden Aufmerksamkeit nöthig war, allmälich ohne Bewußtseyn, „mechanisch“ vollziehen. „Die Muskeln sind durch die lange Einwirkung dergestalt zum wechselseitigen Eingreifen gruppirt worden, daß sie unwillkürlich zu der nur im Allgemeinen vom Bewußtseyn und Willen beabsichtigten combinirten Bewegung zusammenwirken und so statt des vorher erforderlichen Bewußtseyns und Willens selbstständig die Detailausführung übernehmen.“

51. Dies läßt sich auch so ausdrücken: daß das Gebiet der automatischen Reflexbewegungen um eine Stufe sich erweitert hat; aber nur die letztern können wir „zweckmäßige“ im eigentlichen Sinne nennen, weil sie Spuren der Intelligenz und des Willens an sich tragen, ohne doch unmittelbar vom Bewußtseyn und Willen geleitet zu werden. Diese Erweiterung stellt sich nun auch in den ursprünglichen Organen der automatischen Bewegung, dem Rückenmark und der medulla oblongata dar; und auf diese Weise können jene Organe auch eigentliche Willenseinflüsse und Spuren des Bewußtseyns (bewußter Ein-

übung) in sich bewahren, ohne dieselbe doch im Geringsten selber ursprünglich hervorbringen oder ebenso wenig durch automatische Einübung sich erwerben zu können. Es sind eben nachwirkende Reste bewußten Willenseinflusses, wenn er selbst in seiner unmittelbaren Wirkung schon erloschen ist. So und nur so erklären sich uns die bekannten Erscheinungen, welche Pflüger u. A. veranlaßt haben, von einer „Rückenmarksseele" zu sprechen, und Schiff, dem Rückenmark einen gewissen Grad des „Bewußtseyns" zuzuschreiben.

V. Allgemeine Folgerungen aus dem Vorigen.

52. Um alles Bisherige zusammenzufassen, kann man nach dem gegenwärtigen Stande der Untersuchung vielleicht folgende Hypothese über das Centralorgan aufstellen.

Physiologisch lassen sich drei selbstständige Systeme („Centren") von Nervenorganen mit eigenthümlichen Functionen unterscheiden und im Allgemeinen auch localisiren, wiewohl über die Art ihrer Verbindung durch Commissurfasern untereinander, nach dem gegenwärtigen Stande der Nervenphysiologie, noch zahlreiche Ungewißheiten übrig bleiben. Zuerst die Organe der Elementarsensationen, deren Wurzeln an der Basis des Gehirns zu suchen sind, und die, wie Flourens zu zeigen gesucht, Schiff bestätigt hat, dort „in eine gewisse Einheit des Sensoriums zusammenfließen."

Sodann die Organe des eigentlichen Bewußtseyns, in welchen jene Empfindungs-Elemente combinirt, verarbeitet, zu Vorstellungs- (Begriffs-) Reihen geordnet, und ein Theil derselben auf Willensvorstellungen übertragen wird. Es ist kaum einem Zweifel unterworfen, daß dies vorzugsweise in den beiden Lappen des großen Gehirns geschieht; denn „es ist durch pathologische Beobachtungen erwiesen, daß wenigstens bei'm Menschen alle Empfindungseindrücke, deren das Individuum sich bewußt werden soll, zu den Hirnlappen fortgeleitet werden müssen." (Schiff, S. 365.) Dennoch enthalten diese Theile, wie schon erwähnt, keine eigentlichen Bewegungsorgane. Wenn also die

Willensvorstellungen in Ausführung übertreten sollen, so bedarf es einer neuen Uebertragung auf das Gebiet der Bewegungsorgane, welches wir im Rückenmark und verlängerten Marke, bis in die Hirnbasis hinein sich erstreckend, zu denken haben. (In letzterer würden daher Empfindungs- und motorische Fasern mit einander in unmittelbaren Zusammenhang treten, so daß erklärbar würde, zu welcher Annahme psychologische Erfahrungen uns auffordern: — wie Empfindungsreize auch mittels directer Ueberleitung, ohne den Umweg durch die Region des Bewußtseyns nöthig zu haben, auf Bewegungsorgane übertragen werden können.)

53. So im allgemeinen Umrisse würde das physiologische Bild desjenigen zu entwerfen seyn, was man im Ganzen und zusammengenommen „Central-“ oder „Seelenorgan“ zu nennen hätte. Wie sehr diese Anordnung und Vertheilung jedoch dem psychischen Verhalten der Seele und ihrer Bewußtseynsprocesse entspricht, braucht hier nicht mehr gezeigt zu werden und so wäre von physiologischer Seite, wenigstens den Hauptzügen nach, erwiesen, was die „Anthropologie“ aus allgemeinen Gründen über das Verhältniß von Seele und Leib behauptete: „Daß im Baue des Nervensystems lediglich das Abbild psychischer Verhältnisse vor uns liege, daß daher auch den gesonderten Functionen, welche an die Nerven vertheilt sind, verschiedene psychische Processe entsprechen werden, deren inneres Verhältniß die Psychologie aufzudecken hätte, welche aus diesem Grunde in eine völlig neue und innige Wechselbeziehung mit der Physiologie zu treten vermöchte,“ *) ohne von ihrer eignen Selbstständigkeit das Geringste einzubüßen oder gar, wie man jetzt zu behaupten sich erdreistet, als bloßer Anhang der letztern betrachtet zu werden. Ihre Stellung ist und bleibt vielmehr die höhere: sie deutet und erklärt den Sinn des sonst räthselhaften physiologischen Baues; sie vollendet damit den im Allgemeinen schon geführten Beweis, daß der Leib nur das Abbild des Geistes, seiner Functionen und Bedürfnisse sey.

*) „Zur Seelenfrage“ S. 247. 48.

54. Auch darf uns nicht entgehen, daß in jenem allgemeinen Umriſſe (§. 51) alle Haupttheile des Cerebroſpinalſyſtems in ihrem functionellen Verhältniß zu einander vollſtändig gedeutet werden konnten, — mit einziger Ausnahme des kleinen Gehirns. Bekanntlich hat man bis auf die neuere Zeit hin in dieſem Hirntheile, ſinnreich und paſſend genug wie uns dünkt, einen „Regulator der Bewegungsorgane," alſo ein dem Centralorgan beigegebenes Hülfsorgan geſehen. Die neueſten Beobachtungen haben dies nicht hinreichend beſtätigt, und Schiff erklärt (S. 357) daß „die Functionen des kleinen Hirns bis jetzt noch unbekannt ſeyen." (Galls u. A. Behauptung vom Einfluß des kleinen Gehirns auf die ſexuellen Functionen hatte ohnehin ſchon früher ſich nicht bewahrheitet.) Und ſo mag denn ſeine phyſiologiſche Bedeutung noch eine offene Frage bleiben, welche übrigens auf die gegenwärtige Unterſuchung ohne weſentlichen Einfluß iſt. —

55. Wir dürfen nunmehr wohl die Entſcheidung über die Hauptfrage, welche uns von Anfang an beſchäftigte, zum Abſchluſſe bringen.

Nach allem Bisherigen wäre es, aus phyſiologiſchen wie aus pſychologiſchen Gründen, ebenſo unthunlich als überflüſſig, nun noch ein Centralorgan der Seele an einer einzelnen Stelle des Nervenſyſtems ſuchen zu wollen: — unthunlich, weil dies Centralorgan nur in die Region des Bewußtſeyns, in die vordern Hirnlappen verlegt werden könnte, die aber nichts Centrales zeigen, ſondern durchaus den paarigen Organen beizuzählen ſind, auch ihrer übrigen anatomiſchen Verhältniſſe wegen immer dazu untauglich gefunden wurden, für den Centralpunkt und „Sitz" der Seele gehalten zu werden. Aber auch überflüſſig wäre ein ſolches Centralorgan, weil die Seele die Geſammtheit der ihr nöthigen Organe wirklich ſchon beſitzt und weil wir gezeigt haben, wie überflüſſig und zugleich widerſprechend es wäre, für dies Syſtem ſich ergänzender Organe nun noch ein neues (leibliches) Centralorgan aufzuſuchen. Das Einende, die Functionen Harmoniſirende, daraus zugleich die Einheit des Selbſt-

bewußtſeyns Erzeugende, kann nur das gemeinſam in allen dieſen Organen waltende reine Weſen der Seele ſelber ſeyn. Dieſe Auffaſſung des Verhältniſſes, welche allein der pſychologiſchen Erfahrung vollſtändig entſpricht, iſt zugleich aber auch, wie längſt ſich uns ergab, die einzige, welche der richtigen Anſicht vom Raume überhaupt und von den allgemeinen Verhältniſſen des Realen und des Realweſens der Seele zum Raume entſpricht. So beſtätigen ſich beide weit entlegene Auffaſſungen gegenſeitig, indem ſie von zwei entgegengeſetzten Seiten her ſich begegnen und unterſtützen.

Damit darf aber auch von der einen Seite die Lehre vom „einfachen Seelenſitze“ mit all ihren ſpiritualiſtiſch-dualiſtiſchen Folgerungen als widerlegt erachtet werden aus empiriſchen wie aus metaphyſiſchen Gründen. Von welcher durchgreifenden Wichtigkeit dies ſey für die geſammte Auffaſſung des Menſchen bis in's Gebiet des Ethiſchen und des Religiöſen hinein, davon hat, glaube ich, die „Anthropologie“ Rechenſchaft abgelegt.

56. Andrerſeits aber könnte der Verdacht entſtehen, daß durch jene Nachweiſungen über die Vertheilung der Nerven- (und Seelen-) Wirkungen die Einheit und Untheilbarkeit der Seele, ebenſo „Wille“ und Spontaneität in ihr durchaus aufgehoben, ja die ſelbſtſtändige Exiſtenz eines Seelenweſens überhaupt in Frage geſtellt werde. Wenn man die neueſten Phyſiologen, auch Schiff, darüber befragt, ſo ſcheint kein Zweifel an dieſem Allen übrig zu bleiben. Der Letztere polemiſirt wiederholt gegen die „Untheilbarkeit des Ich,“ gegen den „freien Willen“ und überhaupt gegen den metaphyſiſchen Wahn, als wenn zwiſchen Freiheit und mechaniſchen Wirkungen ein Gegenſatz beſtände. Was wir freie Handlungen nennen, meint er, iſt nichts Anderes, als nur Reflexwirkungen beſonderer Art, nämlich Vorſtellungen, welche mechaniſch und zufolge innerer Nothwendigkeit ganz ebenſo auf die Bewegungsorgane wirken, wie dies bewußtlos in den eigentlich ſogenannten Reflexbewegungen geſchieht (S. 208. 214 u. ſ. w.).

Was zuvörderſt ſeine Polemik gegen die „Untheilbarkeit des

Ich" anbelangt, so hat er nur das Recht, weil seine Beweise nur bis dahin reichen, gegen die physiologische Untheilbarkeit des „Seelensitzes" zu protestiren, und zu behaupten, daß die Seelenwirkungen vielmehr an ein System von Organen vertheilt seyen. Bei dieser rein physiologischen, durch Beobachtung zu erledigenden Seite der Sache muß er stehen bleiben. Wir treten darin ihm bei und halten seine Beweisführung in dieser Hinsicht für nahezu erschöpfend.

57. Dagegen sind die physiologischen Beobachtungen durchaus unzutreffend, um die in ein ganz anderes Gebiet fallende Frage zu erledigen: wie sich die „Seele" zu jenem Systeme von Organen verhalte, oder auch wenn man die Frage noch schärfer stellt: ob nicht gerade diese Vertheilung der Organe ein **einendes** Princip, Seele genannt, anzunehmen gebieterisch nöthige? Hier hört die Beobachtung auf und das Gebiet der Schlüsse aus dem Beobachteten beginnt; denn auch dem hartnäckigsten Materialismus ist noch nicht eingefallen, die Seele unter die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände zu zählen. Er entschließt sich viel lieber, sie eben darum für nichtexistirend zu erklären, weil sie sich sinnlicher Wahrnehmung entzieht!

58. Und worauf nun führen diese Schlüsse, sowohl vom physiologischen Thatbestande aus, als vom psychologischen? Denn daß auch der letztere ebenso sorgsam in Erwägung zu ziehen sey, hat noch Niemand bezweifelt. Auf jene Frage dürfen wir hier indeß eine sehr summarische Antwort geben; denn gerade dieser Gegenstand ist es, der bei Gelegenheit einer Kritik des Materialismus in der „Anthropologie" ausführlich und nach allen Seiten hin erwogen worden. Dort ergab sich das Doppelte. Es ist ein Widerspruch, die Einheit des Organismus, die „Seele," für die bloße Resultante zusammengesetzter Organe und Wirkungen zu halten. So gewiß diese Einheit erfahrungsmäßig als beharrliche sich zeigt und zwar als das einzig Beharrende den Organismus durch alle seine Wandlungen begleitet, kann sie nicht wiederum aus der zusammengesetzten To-

talwirkung des letztern erklärt werden, welchem sie vielmehr umgekehrt als Bedingendes (nicht zeitlich, aber causal) vorangeht. Hier kehrt der Materialismus irrthümlich das Causalverhältniß um, indem er versucht die Ursache aus ihrer sichtbaren Wirkung zu erklären, eben weil er nur dem Sichtbaren Existenz zugesteht.

Nicht minder widersprechend ist es, die Einheit des Selbstbewußtseyns für das Product der vielen zusammenfließenden Sensationen zu halten, indem eine bloße Summe einfacher Empfindungen weder jemals die Thatsache eines Selbstbewußtseyns, noch viel weniger die Einheit dieses Selbstbewußtseyns während des unaufhörlichen Wechsels jener Sensationen zu erklären vermöchte. Hier ist es nicht bloß ein Fehlschluß aus dem Thatsächlichen, sondern zugleich noch Nichtbeachtung des Thatsächlichen selbst, nämlich der Einheit des Bewußtseyns. Diese kann nur erklärt werden als der Reflexionsact eines realen und zugleich in dem Wechsel seines Bewußtseyns beharrenden Wesens, einer „Seele."

59. Abschließend läßt sich daher vielmehr behaupten, daß die Ergebnisse der neuern Physiologie den materialistischen Voraussetzungen direct widersprechen, indem sie umgekehrt gerade die Nothwendigkeit eines vom Organismus unabhängigen Seelenwesens auf das Bündigste beweisen. Je mehr diese Wissenschaft beobachtend wie experimentirend in die Beschaffenheit der Nervenwirkungen eindringt, je mehr sie deren Vertheilung constatirt: desto schärfer und eindringlicher weist sie aus empirischen Gründen auf die Lücke hin, welche ohne die Annahme eines einenden Princips, einer „Seele," in diesem Thatsachengebiete übrig bleiben würde. So ist es nicht zu viel behauptet, wenn wir sagen, daß die Erfahrung selbst es sey, welche die beiden Einseitigkeiten des Spiritualismus und des Materialismus gleichmäßig zurückweise! Die philosophisch seyn wollenden Vertheidiger der „Seelenlosigkeit" sollten daher wohl bedenken, welch ein klägliches Schauspiel kümmerlichster Gedankenschwäche sie den Kundigen bieten, indem sie nicht einzusehen vermögen, wie selbst physiologisch nicht die kleinste Nervenwirkung

in ihrem harmonischen Zusammenhange mit dem Uebrigen begriffen werden kann, ohne ein einend harmonisirendes Princip in allen diesen Wirkungen anzunehmen.

VI. Endresultat und Abschluß.

Aus der Gesammtheit der bisher vorgetragenen Thatsachen und durch die darauf gegründeten Schlüsse lassen sich nunmehr folgende allgemeine Ergebnisse ableiten, welche für die „Psychologie," als Lehre vom bewußten Leben des Geistes, grundlegend sind und den Uebergang in dieselbe bilden.

I. Was wir „organischen Leib" nennen, läßt eine doppelte Auffassung zu. Als Gegenstand des äußern Sinnes und experimenteller Erfahrung betrachtet, bietet er die Erscheinung eines durchaus Wandelbaren, in stetem Wechsel Begriffenen. Er ist bloße Summe gewisser chemischer Stoffelemente, welche unaufhörlich in ihn eintreten und wieder ausscheiden, und die ihrer eignen Beschaffenheit und Wirkung nach nichts gemein haben mit seelischer oder bewußter Thätigkeit. Dies sinnliche Phänomen nennen wir „äußern Leib," Fortlage mit treffender Bezeichnung bloßen „Leichnam."

Nach seinen functionellen Leistungen dagegen erscheint der Leib als ein geschlossenes System von Organen, deren Wirkungen im Einzelnen einen beharrlichen und regelmäßigen Verlauf, in ihrer Gesammtheit ein harmonisches Ineinandergreifen zeigen. Ihr Gesammtresultat ist die Selbsterhaltung dieses Leibes, mit consequentem Festhalten seiner individuellen Beschaffenheit.

II. Daß die Ursache dieser Erscheinung nicht genügend erklärt werden könne aus irgend einer bloß allgemeinen Natureinrichtung, — denke man diese occasionalistisch als besondere „Anpassung" von Leib und Seele für einander, oder als Folge einer allgemeinen „vorausbestimmten" Harmonie zwischen den Weltwesen — dies hat sich kritisch nach allen Seiten hin ergeben. Sie kann nur gefunden werden in einem individuellen, innerhalb jener Veränderungen beharrlich wirksamen Ein-

heitswesen. So ist das Minimum dessen, was von der „Seele“ behauptet werden kann: sie sey ein individuelles und beharrliches Realwesen, ihre Eigenthümlichkeit darstellend in einem Systeme von Organen und Functionen, welche eben das Beharrliche bilden in jenem flüchtigen Stoffleibe. Eine solche doppelseitige, innerlich aber auf Einheit beruhende Gesammterscheinung nennen wir ein „beseeltes Wesen.“

III. Dies Beharrliche im wechselnden Stoffleibe nun haben wir den „innern Leib“ genannt. Er ist das Gestaltende, das „Formprincip“ im äußern Leibe, zugleich das Abbild der Seeleneigenthümlichkeit dem letztern einprägend. Und zwar dies in doppelter Hinsicht. Die bleibenden Seeleneigenschaften, die ganze Seelenartung stellt er ebenso bleibend in der äußern Leibgestaltung dar. (Es ist durchgreifender zoologischer Erfahrungssatz, daß der Thierleib bis in seine kleinste und eigenthümlichste Organisation nur das äußerlich verwirklichte Bild der Seeleneigenthümlichkeit, der Instincttriebe des Thieres sey.) Aber auch innerhalb dieser festen und unüberschreitbaren organischen Grundgestalt bildet er die wechselnden Seelenstimmungen, Empfindungen, Affecte der äußern Leibgestalt ein.

Jenes Feste und dies Veränderliche an der Formgestalt des Leibes haben wir zusammengenommen seine „Vollgeberde“ genannt. So lange daher der Leib „lebendig,“ d. h. seeledurchwirkt ist, bleibt ihm auch die Eigenschaft, Vollgeberde seiner Seele zu seyn. Diese Bezeichnung hat man paradox, unverständlich, willkürlich gefunden. Umgekehrt müssen wir in diesem Begriffe die zutreffendste Definition des Thatsächlichen finden, und zwar auf der allerbreitesten, keine Ausnahme zulassenden Erfahrung; denn ganze Wissenschaften geben dafür Zeugniß, von der Zoologie bis auf die Physiognomik in allen ihren Verzweigungen, wie nicht minder das unwillkürliche Urtheil eines Jeden, der gar nicht umhin kann, aus dem bleibenden wie dem wechselnden Leibesausdruck (Geberde, Miene) unmittelbar zurückzuschließen auf Eigenthümlichkeit oder auf Stimmung der Seele.

IV. In diesem Leibe ist nun auch die Persönlichkeit des

Menſchen uns völlig gegenwärtig. Er iſt, während des Wechſels ſeiner Stofftheile, das unverwüſtlich ſich behauptende Abbild der Seele ſelber. Der Stoffleib kann verſtümmelt, äußerer Theile beraubt werden, dahinſchwinden, ohne daß darum doch der Seelenausdruck, das Charakterbild des innern Leibes auch in der verkümmerten Geſtalt ſeine Geſundheit und harmoniſche Schönheit verlöre. Wenn dagegen ſchlimme Leidenſchaften der Seele ihren ſymboliſchen Ausdruck im Leibe, im Antlitz finden, dann verkümmert wirklich dieſer Leib von Innen her zu einer häßlichen Fratze, mag auch die Stoffmiſchung deſſelben und ſeine äußere Integrität die muſterhafteſte ſeyn.

V. Dies die Lehre vom „innern Leibe," als dem Abbilde der Seeleneigenthümlichkeit und dem Formprincipe des „äußern." Er iſt ebenſo beharrlich, wie die Seele, d. h. am „Tode" des äußern Leibes unbetheiligt, ſo gewiß er die nächſte Urſache des letztern iſt. Ebenſo iſt ſeine nächſte Urſache hinwiederum die Seele, welche in ihm ihre eigenthümliche Raumgeſtalt ſich giebt; worin wir nach dem, was ſich über das Weſen der Ausdehnung (§. 39) ergeben hat, die unmittelbarſte und unwillkürlichſte Realwirkung des Seelenweſens finden müſſen.

Von einem „Aetherleibe" dagegen, noch dazu einem ſolchen, den wir erſt nach dem Tode erhielten, habe ich in eigenem Namen nie geſprochen, konnte ich nicht ſprechen, ſo gewiß dies die Gränze gegebener Erfahrung überſchreitet. Wohl aber habe ich dieſe Vorſtellung kritiſch-hiſtoriſch angeführt als die früheſte, noch ungeläuterte Geſtalt jenes an ſich richtigen Begriffes. Dennoch muß ich wiederholt leſen: daß auch ich „der Lehre von einem Aetherleibe huldige;" — was ich mir als ein empfindliches Gebrechen anrechnen müßte, indem mein Beſtreben vielmehr darauf gerichtet war, den leer hypothetiſchen, weil nicht auf erprobter Erfahrung gegründeten Vorſtellungen in dieſer Unterſuchung aus dem Wege zu gehen.

VI. Als den ſichtbaren Träger jener Functionen, deren harmoniſche Geſammtheit den „innern Leib" ausmacht (IV), zeigt uns die Erfahrung das Nervenſyſtem; und in dieſem wiederum

eine dreifache Classe solcher Organe: das Gebiet der bewußtlos bleibenden Functionen, das der bewußten, endlich ein zwischen beide sich einschiebendes und eben darum nicht genau begrenzbares Mittelgebiet für Functionen, die von der einen Seite aus der Region der bloß organischen Stimmungen bis in die des Bewußtseyns sich hinaufziehen, indem sie mit besonderer Stärke auftretend sich im Bewußtseyn wiederspiegeln und in bewußte „Stimmungen" verwandeln können (was bis zu eigentlicher „Seelenstörung" sich zu steigern vermag): während sie von der andern Seite, in der Willensregion, aus bewußten Actionen zu halbbewußten oder unbewußten herabsinken können, indem zuletzt unwillkürlich und aus Gewohnheit sich vollzieht, wozu es anfänglich des bewußten Willens bedurft hatte.

VII. Außerdem wissen wir, nach dem Gesetze der Erhaltung der Kraft, daß, wie jedes Realwesen, so auch die Seele in jedem bestimmten Lebensstadium mit einem unüberschreitbaren Maße von Kraft arbeitet, welches sie zwar verschieden über jene verschiedenen Functionen vertheilen kann, mit Nichten jedoch über ihre ursprüngliche Gesammtgröße zu steigern vermag.

VIII. Dies Gesetz zeigt sich von reichster Anwendbarkeit auf das Seelenleben. Es erklärt zuvörderst im Allgemeinen die Erscheinung der verschiedenen „Temperamente," welche ihrer ersten Entstehnung nach nichts Anderes sind, als die verschiedenen ursprünglichen Kraftmaße eines jeden individuellen Seelenwesens (seine relative Stärke oder Schwäche im Ganzen — Energie oder Phlegma); ebenso die bleibende Richtung der Kraftvertheilung, entweder nach der Seite der Empfänglichkeit, als Beweglichkeit der Umstimmung, oder nach der Seite des selbstständigen Beharrens, als Stetigkeit innerlichen Sinnens und Fühlens (Gegensatz des „sanguinischen" und „melancholischen" Temperaments): woraus leicht die weitere Combination dieser vier und ihre besondern Modificationen sich herleiten lassen.

IX. Sodann erklären sich daraus jene zahlreichen Thatsachen, welche man gewohnterweise als „Abhängigkeit der Seele

vom Körper" deutet, und die auch dem Spiritualismus, weil unerklärbar aus seinen Prämissen, von je Bedenklichkeiten erregen mußten. Sie bedeuten nichts Anderes als die wechselnde Vertheilung des ursprünglichen Kraftmaßes der Seele (VII) auf ihre bewußten oder ihre bewußtlosbleibenden Functionen. Je ausschließlicher die Seele ihre Kraft bewußtseynerzeugend concentrirt, desto mehr wird sie den bewußtlosbleibenden Functionen entzogen. „Denken" entkräftet auf specifische Weise und zeigt eben deßhalb sich unvereinbar mit starken Willens- und Muskelanstrengungen, ganz gleicherweise mit dem Ueberwiegen organischer Processe: der kindliche, im Wachsthum begriffene Organismus kann nicht Träger energischer und reifer Thaten der Intelligenz seyn. Andrerseits: eine der Potenz nach stärkste Intelligenz kann ihrer factischen Wirkung nach bis zur größten Schwäche herabsinken, wenn das der Seele überhaupt verwendbare Kraftmaß überwiegend zur Fristung des Lebensprocesses oder dabei noch zur Ueberwindung besonderer Schädlichkeiten verwendet werden muß; (der empirische Erfolg wird seyn: Hemmung oder eigentliche Störung der Bewußtseynsfunctionen aus Altersschwäche, Krankheit, bleibender organischer Verstimmung.) In diesem Falle ist die „innere Rechnung" der gewohnten Kraftvertheilung eben dauernd eine andere geworden, gleichwie sie in den täglichen Stimmungen größerer oder geringerer geistiger „Aufgelegtheit," nur in schwächern Dimensionen, unaufhörlich wechselt.

Dies Alles nun, worin bisher der Materialismus die eigentliche Domäne seiner Beweisgründe besaß, kann hiernach nicht mehr materialistisch gedeutet werden; hier liegen dynamische, nicht materielle Verhältnisse zu Grunde. Denn es wäre die Gedankenlosigkeit selbst, zu wähnen, daß hierbei der „Stoff" oder der „Stoffwechsel" direct einwirke auf das Bewußtseyn oder wohl gar es erzeuge. Offenbar besitzt er nur einen höchst vermittelten und indirecten Einfluß, indem er lediglich Gegenstand veränderlicher Kraftverwendung wird, deren Erfolg sich allerdings nun günstiger oder ungünstiger stellen kann den gleichzeitig zu vollziehenden Bewußtseynsprocessen gegenüber.

Digitized by Google

X. Wenn nun das gesammte Seelenleben bis zum Bewußtseyn hinauf nur durch Vertheilung eines gegebenen Kraftmaßes der Seele zwischen den bewußten und bewußtlosbleibenden Functionen zu Stande kommt: erhebt sich nothwendig die Frage, was Bewußtseyn sey, ebenso was als eigentliche Bewußtseynsquelle in der Seele betrachtet werden müsse.

Schon den Sinn und die Tragweite dieser Fragen zu erkennen, ist um so mehr von Wichtigkeit, als ich der Ueberzeugung bin, daß in der Nichtbeachtung dieser vorläufigen Erwägungen der wahre Grund liege, warum die bisherige Psychologie eines festen Fundamentes entbehrte, ingleichen warum das Verhältniß zwischen Bewußtseyn und Unbewußtheit (dies schließt aber in weiterer Folge das Verhältniß von „Leib und Seele,“ noch weiter das zwischen Geist und Natur in sich) bis jetzt zu den dunkelsten Partieen der Seelenlehre gehört hat. Was „Bewußtseyn,“ „Vorstellung“ sey, schien sich von selbst zu verstehen; Jeder kennt ja diese Begriffe aus eigener Erfahrung und man darf hinzusetzen: wenn diese ursprüngliche Erfahrung nicht wäre, so bliebe es schlechthin unmöglich, etwa durch Beschreibung oder Realdefinition, den specifischen Zustand, den wir Bewußtseyn nennen, einem dessen unkundigen Wesen zu erklären oder auch in ihm hervorzubringen. So unzweifelhaft richtig dies Alles seyn mag: so ist damit doch die tiefer liegende Frage nicht ausgeschlossen, vielmehr angeregt: was eigentlich das Bewußtseyn sey und leiste, und wie es hervorgebracht werde in einem Wesen, welches erfahrungsmäßig zugleich auch bewußtlos bleibender Zustände und Veränderungen fähig ist?

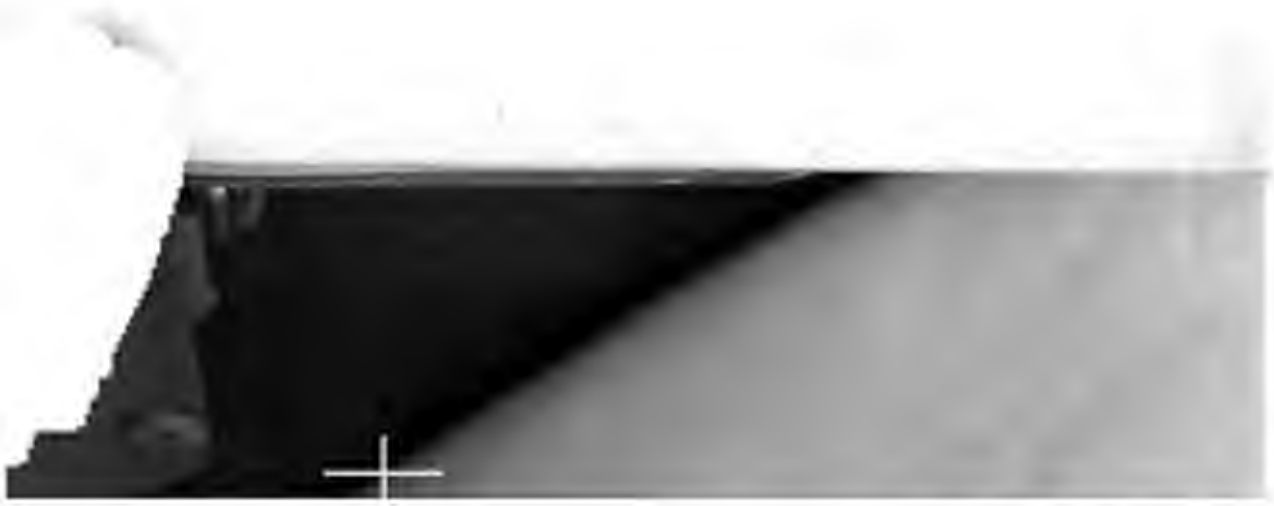
XI. Das Bewußtseyn kann nur beschrieben werden als innere Erleuchtung vorhandener Zustände, so daß sie nunmehr für das Wesen selber vorhanden sind, welches sie besitzt. Es ist von Erheblichkeit einzusehen: daß „Bewußtseyn“ nur in diesem „Für“ besteht, daß es aber auch völlig dieses „Für“ ist. Hieraus folgt ein Doppeltes:

a) Zuerst, was uns von durchschlagender Wichtigkeit erscheint: das Bewußtseyn als solches ist nicht productiv, bringt nichts

Neues hervor, sondern es begleitet nur mit seinem Lichte gewisse Zustände und Veränderungen in der Seele, während zugleich gewisse andere, eben so real in ihr vorhandene, im Dunkel bleiben. Dabei ist jedoch zu erwägen, daß Alles, was überhaupt in der Seele entsteht, in ihr selber seinen Grund hat, daß sie nirgends und in keinem Falle sich bloß passiv verhält, sondern auch in den Zuständen scheinbarer Receptivität selbstthätig gegen die von Außen kommende Umstimmung reagirt. Indem somit alle Zustände und Veränderungen in ihr desselben Ursprungs sind, nämlich auf Selbstthätigkeit der Seele beruhen, folgt aus dieser innern Gleichartigkeit wenigstens mittelbar, daß sie insgesammt unter gewissen begünstigenden Umständen (worin diese bestehen, wird zu untersuchen seyn), auch in's Bewußtseyn treten können. Daraus erklärt sich schon vorläufig die durchgreifende Thatsache: daß das Verhältniß zwischen bewußten und bewußtlos bleibenden Zuständen in der Seele als kein festes, scharf begränztes, sondern stets verschiebbares erscheint. Keine Vorstellung in der Seele, die sich nicht auch verdunkeln könnte (selbst die Vorstellung des eignen Ich im Schlafe); keine Veränderung daher, muß man umgekehrt schließen, welche nicht irgend einmal in's Bewußtseyn erhoben werden könnte.

b) Sodann, was nicht minder entscheidend: in diesem Grundcharakter des Bewußtseyns, als dem (subjectiven) Lichte eigener (objectiver) Zustände der Seele liegt der ursprüngliche Grund von der „Einheit des Subjectiven und Objectiven," oder was dasselbe bedeutet, von der „Realität," welche unsern Vorstellungen zukommt. Die Seele bewußtseynerzeugend beleuchtet unmittelbar nur ihre eigenen Zustände; dies Bewußtseyn ist aber eben darum ein völlig treues und adäquates: Subject und Object decken sich völlig, weil jenes nur der unmittelbare Reflex von diesem ist.

Auf diesen beiden Fundamentalsätzen (a und b) beruht, wie die „Psychologie" künftig im Einzelnen zu zeigen hat, die ganze Entwicklungsgeschichte des Bewußtseyns und ihre richtige Deutung.



Digitized by Google

XII. Was aber ist die Quelle des Bewußtseyns? Wir werden sie nirgends anders als da zu suchen haben, wo auch die Stätte des Bewußtseyns ist: in der Seele selber.

Abgewiesen ist damit jederlei Vorstellung als ob der bewußte Zustand in die Seele von Außen hineingebracht, ihr eingeprägt werden könne, etwa durch Einwirken und Sich-Abbilden der äußeren Dinge. Umgekehrt vielmehr wird er von ihr hervorgebracht und die Seele allein ist die Bewußtseynsquelle.

Weiter folgt daraus, daß Bewußtseyn nicht ruhender Zustand in der Seele, kein fertig Vorhandenes von genau begränztem Inhalte sey, sonst wäre der Kreis ihrer Vorstellungen immer und unveränderlich derselbe, was der Erfahrung widerspricht; — sondern jenes Licht oder „Für,“ welches wir Bewußtseyn nennen, gleitet wie ein flüchtiger Strahl über die verschiedenen Zustände der Seele hinweg, im Wechsel sie beleuchtend oder in Dunkel lassend. Und die Fähigkeit eben, in jenen Zustand innerer Erleuchtung zu gerathen, müssen wir als den specifischen Unterschied bezeichnen, der dasjenige Reale, welches den Namen „Seele“ verdient, von den niedriger stehenden Realwesen abtrennt, welche unveränderlich in blinder Objectivität verharren.

Auch dieser Satz dürfte von entscheidender Wichtigkeit werden. Er enthält ein Doppeltes:

Wir sind nicht zuständlicher Weise oder ohne unser Zuthun bewußte Wesen; Bewußtseyn ist unser Werk. Wir gerathen nicht (leidend) in bewußten Zustand, sondern bringen ihn hervor aus eigner Kraft. Dies beruht aber auf einer ursprünglichen, der apriorischen Natur unserer Seele angehörenden Fähigkeit, die wir weiter zu untersuchen haben. Daraus folgt ferner: dies bewußtseynerregende Vermögen empfangen wir nicht erst durch die sinnliche Organisation; ebensowenig verlieren wir es daher auch mit dem Verluste derselben; d. h. die Quelle des Bewußtseyns verbleibt uns auch im Tode, gerade wie uns die innere Leiblichkeit verbleibt.

XIII. Jene bewußtseynerzeugende Fähigkeit (XII.) — wo-

rin kann ſie beſtehen? Hier dürfen wir an den Satz der „Anthropologie“ erinnern, daß die Seele „ein inſtinctbehaftetes Triebweſen“ ſey. Jeder Trieb aber iſt ſeiner Natur nach ein durchaus entſchiedener und genau umgränzter; denn er beruht auf einem ebenſo beſtimmten, in der Natur des Weſens begründeten Ergänzungsbedürfniß und iſt gerichtet auf ein dieſem entſprechendes „Gut;“ dies Wort in dem ganz allgemeinen Sinne genommen, welcher entweder die Befriedigung eines Bedürfniſſes, oder das weiter liegende Ziel eines Begehrens, oder eine Thätigkeit bezeichnet, deren Inhalte der Geiſt einen eigenthümlichen Werth beizulegen gedrungen iſt.

In dieſer Trieberregung glauben wir nun die erſte und eigentliche Bewußtſeynsquelle zu finden, wie die „Pſychologie“ weiter und bis in's Einzelne zu zeigen hofft. Jedes innere Aufleuchten eines „Für“ (XI.), worin eben das Bewußtwerden beſteht, ſetzt die Erregtheit eines Triebes voraus, der auf das ihm entſprechende „Gut“ ſich richtet. Die dunkle Spürung des Triebes von ſeinem Ergänzenden, welche als Grundbedingung, gleichſam als Same des Bewußtſeyns, ſtets in der Seele vorhanden iſt, wird geſteigert und erhellt, ſobald und weil ſie das Ergänzende trifft; d. h. der dadurch ſeiner ſelbſt innewerdende Trieb erzeugt das „Bewußtſeyn“ dieſes Verhältniſſes zu ſeinem Ergänzenden. Dies Bewußtſeyn iſt daher ebenſo Erkenntnißact, als Gefühlsact, wodurch ein anderer Hauptſatz unſerer Theorie angebahnt wird: Daß kein Erkennen ohne begleitendes Gefühl ſey. Beiden liegt aber ein erregter und dadurch zum eignen Innewerden geſteigerter Trieb der Seele zu Grunde. Dies möge an gegenwärtiger Stelle genügen, um wenigſtens im Zuſammenhange des Bisherigen den Satz nicht allzu befremdlich erſcheinen zu laſſen: daß „Bewußtſeyn“ kein urſprünglicher und beharrender Zuſtand der Seele ſey, daß es ebenſo wenig Etwas zu erzeugen vermöge, ſondern daß es die entſtehende und wiederverſchwindende That der Seele ſey, mit welcher ſie gewiſſe (geſteigerte) Ver-

änderungen ihres Trieblebens erleuchtet, während die übrigen nicht minder vorhandenen im Dunkel bleiben.

XIV. Allem Bisherigen zufolge können wir den Begriff der Seele, im Gegensatze zum Unbeseelten, kürzlich folgendermaßen bestimmen. Sie ist ein Raumwesen gleich allen übrigen Realen, welche den Grund der phänomenalen Körperwelt bilden. Was sie von diesen unterscheidet ist der ungleich höhere Grad und der vielseitigere Umfang innerer Erregbarkeit, welche ebendamit zum Innewerden dieser Erregungen sich steigern kann. Hieraus entsteht das specifisch seelische Urphänomen der Selbstgewahrung, welches wir in seiner vollständigen Entwickelung als „Bewußtseyn," in seiner höchsten und freien Ausbildung als „Selbstbewußtseyn" auftreten sehen, während es in seinen Anfängen und ersten Wirkungen nur auf einzelne und vorüberschwindende Empfindungen („Elementarvorstellungen") sich beschränkt. Bewußtseynsquelle ist daher lediglich die Seele durch Selbsterregung; und diese Fähigkeit ist ein Ursprüngliches in ihr. Sie kommt weder durch fremde Wirkung in sie hinein, noch kann sie durch eigne Ausübung in ihr abgestumpft werden; denn sie ist unaustilgbar verbunden mit dem specifischen Wesen der Seele selbst.

Alles ferner, was in das Bewußtseyn tritt, ist zunächst nur das Innewerden eigner Zustände derselben; sie ist sich selbst das einzige Object, und ihr unmittelbarer Augpunkt erstreckt sich nicht über sie selbst hinaus. Dies ist das große und bleibende Resultat des Kantisch-Fichteschen Idealismus, welches in seinen abgeleiteten Folgerungen zwar erweitert, niemals aber aufgehoben oder in seiner fundamentalen Bedeutung umgangen werden kann.

XV. Der „Menschengeist" ist dadurch verschieden von der „Seele," wie sie in der fast unübersehbaren Mannigfaltigkeit des Thierlebens sich uns darstellt, daß der Umfang seiner ursprünglichen Anlagen („Erregbarkeiten") ein ungleich weiterer, die Tiefe seiner Wechselbezüge zu dem Objectiven, Ergänzenden eine viel umfassendere ist. Wir dürfen hierbei nur an die ganze

Weltſtellung erinnern, welche dem Menſchen der Idealgehalt ſeines Geiſtes verleiht.

Dem genau entſprechend verhält ſich der Charakter ſeines Bewußtſeyns nach Umfang und nach Intenſität. Unter allen uns bekannten Weltweſen iſt ſein Triebleben das leichteſt erregbare, um ſich zu Bewußtſeyn zu ſteigern. Dieſe Anlage des leichteſten Gewahrens, Innewerdens, Unterſcheidens, was Alles pſychologiſch auf die Erregbarkeit urſprünglicher Triebe zurückzuführen iſt, meinen wir eben, wenn wir den Menſchen, als Gattungsweſen überhaupt, „Intelligenz," den einzelnen Individuen, in denen dieſe Gabe vorzüglich hervortritt, „aufgeweckten Geiſt" zuſchreiben. Dieſe vielſeitige „Aufweckbarkeit" unſerer Seele zu innewerdendem Bewußtſeyn verleiht ihr eben jenen gewaltigen Vorſtellungsumfang, in dem ſie die ganze Außen- und Innenwelt unterſcheidend zu beherbergen vermag.

XVI. Aber aus dem gleichen Grunde iſt auch die Intenſität des Bewußtſeyns in der Menſchenſeele die relativ ſtärkſte, welche wir kennen. Der Menſch allein vermag es, daſſelbe in die eigene Tiefe ſeines Weſens zurückzuwenden, d. h. er iſt (theoretiſch und praktiſch) der „Reflexion" fähig; eben weil er die Macht beſitzt, jeden eigenen Zuſtand ganz in bewußte Vorſtellung aufzulöſen, ihm dadurch ideale Dauer zu verleihen und mittels dieſes einfachen, in ſeinen Folgen aber allerwichtigſten Vorgangs den Mechanismus des unwillkürlichen Vorſtellungslaufs zu durchbrechen. „Bewußtſeyn" iſt dann nicht mehr bloß der Begleiter von Zuſtänden und Veränderungen, welche in der vorbewußten Region des Geiſtes entſpringen; ſondern der Geiſt in dieſer weitern Entwicklung dringt ſelbſtbeſtimmend mit der Erleuchtung ſeines Bewußtſeyns ſtufenweiſe immer tiefer in ſein eigenes Weſen hinein und bringt es dadurch immer inniger in ſeine bewußte Gewalt. So wirkt mittelbar das Bewußtſeyn befreiend; es wird dem Geiſte das leitende Licht der Selbſterkenntniß und hieraus entwickelt ſich endlich der ſpecifiſch menſchliche Zuſtand des „Selbſtbewußtſeyns," welcher theoretiſch Beſonnenheit, praktiſch Selbſtbeherrſchung ge-

nannt wird; jene der Ursprung bewußten Denkens, damit aller Wissenschaft, diese die Quelle der sittlichen Freiheit, damit aller ethischen Schöpfungen des Menschengeschlechts, die dauernd nur aus besonnener Begeisterung hervorgehen können.

XVII. Daraus ergiebt sich eine dreifache Stufenfolge menschlicher Geistesentwicklung, wie sie ebenso die ganze Menschheitsgeschichte, als das einzelne Individuum, und jedes der beiden wiederum in der dreifachen Richtung des Erkennens, Fühlens und Wollens zu durchlaufen hat. Man könnte die Nothwendigkeit dieser Stufenfolge daher das höchste „Gesetz" des Geistes nennen, sofern man unter Gesetz nichts dem Wesen des Gegenstandes Fremdes, gleich einem äußern Schicksal ihm Auferlegtes, sondern die innere Eigenthümlichkeit verstehen will, durch welche das eine Wesen bleibend sich unterscheidet von allen übrigen.

Zuerst macht das Gefühl und der Trieb der Individualität unmittelbar und noch ungezügelt sich geltend; es ist die Vorstufe, wo das Selbst seiner gewiß zu werden beginnt und nicht aufhört, unwillkürlich „selbstisch alle Ergänzungen an sich zu ziehen, deren es bedarf; was man organisch „Wachsthum," psychisch „Erfahrungsproceß" in weitestem Sinne nennen darf. Weil aber der Menschengeist zugleich doch in dunkler (aprioriſcher) Spürung das Ziel schon besitzen muß, zu welchem sich zu entfalten ihm bestimmt ist: so wirken zugleich in ihm ebenso unwillkürlich alle die idealen Regungen und ethischen Triebe, welche sein über die bloße Einzelheit und Selbstheit hinausragendes Wesen verrathen. Diese (erste) Stufe — ich habe sie in der „Ethik" als die des „Naturells" bezeichnet und ausführlich zu schildern versucht, — ist das noch ungeordnete Chaos durcheinanderwirkender Regungen. Von der einen Seite können wir dies Unschuld nennen, weil noch nirgends Unterscheidung und Entscheidung hervortritt; von der andern ist es der fruchtbare Mutterschooß der Geistesentwickelung, welcher hier die ungetrennte Fülle seiner Gegensätze noch beieinander hat.

Dies Alles tritt nun allmählich in unterscheidendes

Bewußtſeyn (die zweite Stufe) auseinander, was in der Ethik als die Stufe des werdenden „Charakters" geſchildert worden. Hier ſondert ſich aus dem Chaos der Inſtincte und Triebe ein einzelnes Lebensziel ab, um welches die andern Strebungen als Unterproducte ſich gruppiren, und hier kann jener unſchuldig unmittelbare Individualitätstrieb zu bewußter Selbſtſucht ſich verhärten. Dann iſt die normale Geiſtesentwicklung gehemmt, was von einer mannigfaltigen Phänomenologie des „Böſen" begleitet iſt. Dies Phänomenale aber bleibt keine definitive Verhärtung, ſondern iſt nur ein Stocken, ein Aufſchub der Normalentwicklung, während der nur Zeit, nicht aber die Subſtanz des Geiſtes verloren geht. Das Böſe, als ſubſtanzloſes pſychiſches Phänomen, ſchwindet darum ſicherlich einmal von ſelbſt. (Nach dieſer unzweifelhaften pſychologiſchen Erkenntniß müſſen alle widerſtreitenden Dogmen der poſitiven Religionen gründlich umgebildet werden.)

XVIII. Auf der Stufe des Selbſtbewußtſeyns endlich greift der Geiſt bis an den Urſprung und an die Quelle ſeines Weſens zurück. Nunmehr erſt wird er (macht er ſich) zu dem, was er urſprünglich war oder iſt, ein überſinnliches, ewiges Weſen, welchem in Betrachtung wie in Handeln gleichfalls nur Ewiges anzuſtreben und zu vollbringen genügt. Formell kann man dies bezeichnen als Erziehung zum Selbſtbewußtſeyn, nach ſeiner realen Bedeutung dahin deuten, daß man den Genius, die geiſtige Uranlage in ſeine bewußte Gewalt und freien Beſitz empfängt, darin zur (relativen) „Vollkommenheit," im Selbſtgefühle zur „Glückſeligkeit" gelangt.

Das richtig bezeichnete Geſetz pſychologiſcher Entwicklung iſt aber auch der einzige Schlüſſel für den inneren Sinn der Geſchichte, nicht bloß in ihrem geſammten Verlauf, ſondern auch in ihren einzelnen Phaſen; denn überall ſpiegelt nur das Weſen des Geiſtes und das Geſetz ſeiner Entwicklung in ihr ſich ab. Dies iſt der wirkſamſte Troſt, der bei ihren räthſelvollen Verſchlingungen im Einzelnen, bei der unendlichen Phänomenologie des Böſen, welche ſie darbietet, auf dieſe unver-

wüſtliche Selbſtheilungskraft uns zurückweiſt, die dem Geiſte im Vermögen orientirender Klarheit, im Beſinnen auf ſein eigentliches Weſen und ſein innerſtes Wollen, für den Lebensweg mitgegeben iſt.

Geſchrieben im November 1860.

Vertheidigung der Theſis:

„daß der ſittliche Menſch nicht minder, als der religiöſe, ſchlechthin unabhängig ſey von dem Urtheile der Menſchen und der öffentlichen Meinung"

gegen Hrn. Prof. **Ulrici**

(mit Beziehung auf deſſen Buch: Glauben und Wiſſen, Speculation und exacte Wiſſenſchaft. Zur Verſöhnung des Zwieſpalts zwiſchen Religion, Philoſophie und naturwiſſenſchaftlicher Empirie. Lpz., T. O. Weigel. 1858.)

Von **K. Fortlage.**

Hochgeehrter Herr!

Sie haben mich aufgefordert, über ein Thema meine Gedanken in dieſer Zeitſchrift näher zu entwickeln, worüber Sie in Ihrem Buche über Glauben und Wiſſen ſich bereits weiter verbreitet haben, nämlich auf S. 338 ff., wo Sie nicht anſtehen, dem religiöſen Menſchen vor dem ſittlichen den Vorzug zuzuerkennen in Betreff ſeiner Unabhängigkeit von dem Urtheile der Menſchen und der ſ. g. öffentlichen Meinung, von den herrſchenden Sitten und Gebräuchen, ſo wie auch von dem, was allgemein als recht und gut anerkannt werde. Da ich bereits früher in dieſer Kundgebung Ihres Urtheils eine principielle Divergenz zwiſchen Ihrer Anſicht von den Grundprincipien der Moral und der meinigen erkannte, ſo glaubte ich berechtigt zu ſeyn, dieſelbe kurz und bündig anzudeuten in den Brockhauſiſchen Blättern für literar. Unterhaltung Nr. 41. vom 11. Octob. 1860. S. 749. Sie, hochgeehrter Herr, geſtehen mir dieſe Berechtigung nicht zu, ſondern halten dafür, daß die herausgeleſene Divergenz nur in einer unvollkommenen Auffaſſung von meiner Seite beſtanden habe, und legen mir dadurch die Verpflichtung auf, den Unterſchied, welchen ich zwiſchen Ihrer Auffaſſung und dem wirklichen

Princip des Guten bemerke, näher zu motiviren. Das Thema ist jedenfalls wichtig genug, um aufs neue erwogen zu werden, zumal da es sich nicht läugnen läßt, daß eine strenge Stimmung der öffentlichen Meinung über die Anforderungen eines überzeugungsgetreuen Handelns unter die größten socialen und politischen Güter gezählt werden muß, und eben so wenig, daß durch die unglücklichen Ereigniſſe unſerer Politik während der letzten dreizehn Jahre die Begriffe von Recht und Unrecht im öffentlichen Leben stark verwirrt worden sind, indem das feste Haften an Ueberzeugung und Gewiſſensmeinung häufig als revolutionäre und destruktive Bosheit verschrieen, das leichtsinnige Umsatteln und Wechseln der Farbe hingegen als selbstverleugnende Entsagung und Unterwerfung unter die Sitte des Allgemeinen gepriesen worden ist.

Ein jeder verlangt im gemeinen Leben für einen moralischen Menschen zu gelten. Dieser öffentliche Ehrenpunkt ist zur Gesundheit der gesellschaftlichen Zustände unentbehrlich. Ohne ihn würde die öffentliche Geselligkeit nur zu bald in unerträgliche Zustände ausarten. Daraus fließt eben so nothwendig die humane Gewohnheit, einen jeden, welcher den öffentlichen Sitten nicht zuwider handelt, für moralisch gelten zu lassen, obgleich sich hierdurch in Wahrheit Niemand täuschen läßt, vielmehr jeder weiß, daß er durch Uebereinstimmung mit der öffentlichen Sitte noch nicht moralisch wird, sogar in gewiſſen Fällen durch diese Uebereinstimmung unmoralisch werden kann, nämlich dann, wenn er der öffentlichen Sitte zu Liebe gegen seine Ueberzeugung handelt. Nichtsdestoweniger entsteht durch die angegebene Gewohnheit der unvermeidliche Uebelstand, daß die Begriffe des Guten und der Sitte, welche einander ursprünglich nicht das mindeste angehen, in einen leicht täuschenden falschen Zusammenhang gerathen, welcher sich dadurch ausdrückt, daß man das Gute und Gerechte auch das Sittliche, und die Lehre vom Guten und der Gerechtigkeit Ethik oder Moral zu nennen pflegt. Wie unpassend diese Ausdrücke sind, merkt jeder, sobald er beim Nachdenken über die Sache entdeckt, daß nur das Handeln aus Ueberzeugung und

Digitized by Google

Gewiſſen das Gute ſeyn kann, ein Handeln rein von innen heraus und a priori, welchem das Handeln aus äußerem Anſtoß (aus dem Aposteriori der Sitte) diametral entgegenſteht. Wäre das Befolgen der Sitte ſittlich, ſo wären die Inſtitutionen der Sklaverei, der Polygamie, ja des Verzehrens der gefangenen Feinde, ſittliche Inſtitutionen. Denn ſie ſind bei manchen Völkern ſo tief als Sitte eingewurzelt, daß wer ſie dort nicht mitmacht oder nicht als gut und gerecht reſpektirt, ſogleich in Gefahr geräth für einen unſittlichen und deſtruktiven Menſchen, einen Feind der öffentlichen Wohlfahrt (inimicus generis humani) erklärt, und als ein räudiges Schaf aus dem ſittlichen Verbande der beſtehenden Staatsverhältniſſe gelöſt zu werden. Verſuche es nur Einer und predige morgen am Tage die Menſchenrechte der Schwarzen in Virginien oder Maryland. Er wird fühlbar an ſeiner Haut erfahren, was es mit der öffentlichen Sittlichkeit der Menſchen auf Erden für eine nähere Bewandtniß hat. Er wird erfahren, daß das, was hier geſchützt wird, nicht die Sittlichkeit, ſondern die Sitte iſt, welche eben ſowohl unſittlich als ſittlich ſeyn kann. Aber auch in den Fällen, wo die Sitte einen vollkommen ſittlichen Anſtrich hat, iſt ſie immer noch nichts weiter, als das zwar unentbehrliche jedoch zweideutige Schirmdach, welches den Guten wie den Schlechten, den Gerechten wie den Ungerechten ſeinen Schutz gewährt, vorausgeſetzt daß ſie ſo klug ſind, ſich deſſen richtig zu bedienen.

Unnöthigerweiſe gegen geltende Sitten und Gebräuche anzuſtoßen, iſt freilich nicht die Sache der Moralität, ſondern gehört in das Kapitel der Thorheiten, welche von allen klugen Menſchen gemieden werden, mögen dieſelben nun moraliſch oder unmoraliſch ſeyn. Doch bleibt zwiſchen dem Verfahren des einen und anderen noch immer ein Unterſchied. Der entſchiedene Egoiſt wird, wenn er anders ſeine Intereſſen treu und geſchickt zu bewahren verſteht, die Sitte mit der ſtrengſten Pünktlichkeit handhaben, und dort, wo ſeine Zwecke ihm eine Ueberſchreitung derſelben gebieten, dieſes mit einer ſo ausgedachten Heimlichkeit thun, daß Niemand ihm den geringſten Fehler gegen die Sittlich-

keit, ja auch nur gegen eine unbedeutende Form derſelben vorzuwerfen im Stande ſeyn wird. Der Weitherzige hingegen wird ſich hauptſächlich darin von jenem unterſcheiden, daß er die Ueberſchreitung der Sitte, wo ihm dieſelbe von ſeiner Ueberzeugung geboten iſt, ohne Verheimlichung und ohne Scheu offen vollzieht, unbekümmert um das, was die öffentliche Meinung dagegen haben mag und häufig auch in der guten Zuverſicht, durch ſein gegebenes beſſeres Beiſpiel die öffentliche Stimme allmählig auf ſeine Seite zu bringen. Denn er nimmt unaufhörlich an einer Verbeſſerung und Veredlung der ſocialen Zuſtände ein thätiges Intereſſe und hält ſich für verpflichtet, durch ſein eigenes Handeln hierzu ohne Unterlaß beizutragen. Will er aber dieſes, ſo darf er niemals von der Sitte als einem wirklichen moraliſchen Motiv ſich leiten laſſen. Er darf ſein Abweichen von derſelben nicht bloß auf ſolche Fälle beſchränken, wo ſich ein ausdrücklicher Zwieſpalt derſelben mit den wahren Forderungen der Vernunft offenkundig und für Jedermann greifbar herausſtellt, wo alſo ſchon eine mächtigere Partei ſich zu bilden im Begriffe iſt, an deren beſſere Sitte er ſich anſchließen und als ein Rekrut im neuen Regimente mitmarſchiren kann. Er muß daher von vorn herein darauf verzichten, in ſeinen Sitten diejenige legale Korrektheit zur Schau zu tragen, welche nur derjenige erreicht, dem nicht ſowohl die moraliſchen Principien, als vielmehr die Formen der geltenden Sitte um der Sitte ſelbſt willen für die unüberſchreitbaren Geſetze ſeines Handelns gelten. Er wird daher genau genommen niemals vollkommen der Sitte gemäß handeln, obgleich er von ferne angeſehen ihr vielleicht zu folgen ſcheint, ähnlich wie die lebendig wachſenden Blumen die geometriſchen Formen des Sechsecks, der Kugelgeſtalt u. dgl., wenn man mit dem Zirkel nachmißt, niemals ſo genau darſtellen, als künſtliche Blumen dieſes zu thun im Stande ſind, welche man daher auch, wo es auf die Korrektheit dieſer Formen ankommt, den natürlichen vorzuziehen berechtigt iſt. Eben ſo richtig iſt es, wenn man, wo es vor allem gilt, daß die geltenden Sitten aufrecht erhalten werden, diejenigen Menſchen lieber befördert, welche die

Sitte um der Sitte willen, als diejenigen, welche ſie um eines anderen Zweckes willen vollziehen. Denn nur bei den erſten wird man ſich (abgeſehen von den etwaigen Heimlichkeiten, welche ſorgfältig verſteckt werden und nicht mit in Rechnung kommen) auf eine pünktliche und ausnahmsloſe Befolgung der Sitte, alſo auf ein ſtrenges Conſerviren derſelben verlaſſen können.

Aehnlich wie in der Moral finden wir es auch in der Religion. Wir ſehen viele Menſchen täglich ziemlich gedankenlos religiöſe Gebräuche mitmachen weil dieſe einmal Sitte ſind, und es iſt im Intereſſe der Geſellſchaft unentbehrlich, daß es ſo ſey. Denn hörte dieſer öffentliche Ehrenpunkt, für religiös zu gelten, auf, ſo würde damit auch bald für die wirklich Religiöſen die Erlaubniß aufhören überhaupt vorhanden zu ſeyn oder geduldet zu werden. Durch die öffentlichen Religionsformen wird eben ſo ſehr die Erlaubniß einer wirklichen lebendigen Religionsentwicklung in der Welt geſichert, wie durch die Formen öffentlicher Sitte die Erlaubniß einer Entwicklung wirklicher moraliſcher Grundſätze von innen heraus geſichert wird. Aber darum dürfen wir doch auch hier beides niemals mit einander vermengen. Und es fällt auch ſo leicht keinem Nachdenkenden eine ſolche Vermengung ein. Oder iſt wohl eine wenn auch noch ſo pünktliche Befolgung religiöſer Gebräuche hinreichend, jemanden zu einem religiöſen Menſchen zu ſtempeln? Die Blumen könnten ja auch bloß gemachte ſeyn. Auch wird, je tiefer das urſprüngliche religiöſe Leben in einem Menſchen iſt, deſto mehr ein ſolcher ſich von den mancherlei ſeelenloſen und trockenen Auswüchſen, an denen es auf die Dauer der Zeit bei keiner unter den poſitiven Religionsformen mangeln kann, angewidert und zurückgeſtoßen fühlen. Freilich wird dabei noch immer das Bedürfniß eines Anſchluſſes an die religiöſe Gemeinde vorherrſchen, weil das Gegentheil einen Mangel an religiöſem Sinn bekunden würde. Der iſt immer ein Nichtsnutziger, welcher entweicht. Ein Braver iſt er, wenn er bleibt und die beſſeren Zuſtände mit erkämpfen hilft, welche er erhofft und erſehnt. Daher wird man den eigentlichen religiöſen Mann, den von Religion Entzündeten, ſelten in

Dem suchen, welcher mit ausnahmloser Pünktlichkeit alte Sitten und Gebräuche conservirt, sondern weit mehr in Dem, welcher von dem Gotte der Todten hinweg strebt zum Gotte der Lebendigen, vom vergilbten Pergamente zur Selbstaufopferung für Andere, von der Anbetung eines fremden Kreuzes zur empfindlicheren Selbstprobe dieses majestätischen Instruments. Freilich wird es dann eben kein Wunder seyn, wenn ein solcher auch mit Liebe und Eifer ein Anhänger bleibt vom Kreuze auf Golgatha. Denn auch dieses war ja ein Kreuz der Selbstaufopferung für Andere. Und wo auf den vergilbten Pergamenten das Feuer des Geistes fließt, wird auch er ihnen mit Wärme anhangen. Dennoch wird er sich wahrscheinlich durch eine Rücksichtslosigkeit, eine Zuversicht, einen Feuereifer auszeichnen, welcher eben so wenig denen recht willkommen seyn kann, denen es um ein sauberes und korrektes Conserviren geheiligter Papiere zu thun ist, als denen, welchen als Conservatoren bürgerlicher Ruhe und Ordnung auch gerade nicht viel daran liegt, daß die Gemüther der Ruhigen und in ihren ökonomischen und Familieninteressen Absorbirten durch unnütze religiöse Scrupel und phantastische überspannte Emotionen in ihrer angewöhnten Behaglichkeit gestört und auf gefahrvolle Wege übergeleitet werden, welche zwar zuweilen in den Tempel weltgeschichtlicher Ehre und Größe hinein, hingegen aus den Sitten und Angewöhnungen eines einfachen Bürgers und Familienvaters nur gar zu leicht heraus führen können. Daher denn vom ächt conservativen Standpunkte aus eine heiße Religiosität nicht minder gefahrvoll erscheinen kann, als eine überzeugungsgetreue Moral.

Deshalb konnte ich nur zum vollen Beifall mich gestimmt finden, als ich auf S. 338 Ihres Buches als die Charakteristik des religiösen Mannes die fand, daß ihm „die That kein äußeres Werk sey, das für sich einen Werth hätte;" vielmehr eine „Selbstbethätigung, die nicht belobt, als recht und gut anerkannt seyn will, sondern nur den eigenen Glauben, von dem sie ausgeht, zu bekräftigen und zu beleben, oder durch Nacheiferung Glauben in Anderen zu erwecken trachtet." Denn auch ich halte

einen Glauben, welcher darum glaubt und die Werke des Glaubens verrichtet, weil er dafür belobt, als recht und gut anerkannt ſeyn will (was, wie man behauptet, nicht ſelten vorkommen ſoll), eben ſo wenig für einen wirklichen Glauben, als eine Rechtſchaffenheit, welche darum rechtſchaffen handelt, weil ſie dafür belobt, als recht und gut anerkannt ſeyn will (was, wie man behauptet, eben ſo häufig vorkommen ſoll). Wer aus den letzteren Motiven die Werke der Rechtſchaffenheit verrichtet, der iſt zwar wohl ein legaler, aber darum noch kein ſittlicher Menſch. Und wer aus denſelben Motiven die Werke der Frömmigkeit verrichtet, der mag zwar wohl ein ſehr kirchlicher Mann ſeyn, vielleicht um ſeines ſtrengen Conſervatismus willen ſogar in einen Geruch der Heiligkeit kommen, ein religiöſer Menſch iſt er nicht. Ich unterſchrieb daher und unterſchreibe aufs neue von ganzer Seele die hierauf folgenden trefflichen Worte: „Der Glaube kümmert ſich gar nicht um das Urtheil der Menſchen oder um die ſ. g. öffentliche Meinung: ihm liegt nur an dem Beifalle ſeines Gottes. Er kümmert ſich eben ſo wenig um die herrſchenden Sitten und Gebräuche, er fragt nicht, ob ſein Thun übereinſtimmen möge mit dem, was allgemein als recht und gut anerkannt werde; er will nur den Willen Gottes thun, er handelt nur, weil es Gott befiehlt, er zweifelt nicht, was er zu thun habe, weil er des göttlichen Gebotes unmittelbar gewiß iſt.“ Nur ein Einziges fehlte mir bei dieſen Worten, nämlich das Gegenſtück. Es ging mir wie beim Anſchauen des Straßburger Münſters. Der eine Thurm hebt ſich herrlich in die Lüfte. Man möchte den zweiten daneben ſehen, und er bleibt aus. Um mich deutlicher zu erklären, will ich lieber ſogleich das Gegenſtück hier zeichnen. Es dürfte etwa ſo ausſehen:

— — und in ähnlicher Art iſt auch dem Gerechten die aus ſeiner Geſinnung hervorgehende That kein äußeres Werk, das für ſich einen Werth hätte, indem ihr einziger Werth nur darin beſteht, ein natürlicher Ausfluß der rechtſchaffenen Geſinnung zu ſeyn. Der Gerechte kümmert ſich daher eben ſo wenig um das Urtheil der Menſchen oder um die öffentliche Meinung:

ihm liegt ganz allein an dem Beifalle seiner eigenen Ueberzeugung und seines Gewissens. Er kümmert sich schlechterdings nicht um die herrschenden Sitten und Gebräuche, um die Moden und Gelüste sey es der Vornehmen sey es des großen Haufens; er fragt durchaus nicht, ob sein Thun übereinstimme mit dem, was allgemein als recht und gut anerkannt wird, was die Zeitungen als solches ausposaunen oder was als Parole des Tages von Munde zu Munde läuft; er will nur thun, was seine Ueberzeugung ihm befiehlt, und er zweifelt daher ebenfalls keinen Augenblick jemals, was er zu thun habe, weil er durch ernstes Nachdenken über seine Grundsätze seiner Ueberzeugung stets auf das unmittelbarste gewiß ist — —

Statt dessen finde ich im Folgenden von Ihnen als Charakterzüge des sittlichen Mannes ganz andere Eigenschaften zusammengehäuft. Sein sittlicher Wille weiß sich keinesweges in sich fest und unerschütterlich, sondern „sucht sich erst zu vergewissern, ob sein Inhalt auch mit dem Sittengesetz, mit dem Inhalt der ethischen Ideen übereinstimme, und da ihm, wenn auch nicht die wirkliche allgemeine Geltung, doch die allgemeine Gültigkeit ein wesentliches Kriterium des Vernunftgebots ist, so nimmt er nothwendig Rücksicht auf die öffentliche Meinung, auf die herrschenden Sitten und die allgemein anerkannten Maximen; und nur nachdem er sich überzeugt hat, daß dieselben nicht in Einklang stehen mit den wahren Forderungen der Vernunft, wird er sich entschließen, der Sitte und der allgemeinen Meinung zuwider zu handeln." Ein solcher Mann macht, wo er uns im Leben begegnet, nicht den Eindruck von einem in sich gegründeten und festen Charakter, wie es Ihr Religiöser allerdings thut, sondern weit mehr von einem mit sich selbst schwer ins Reine kommenden Unfertigen.

Was das Weitere betrifft, so bin ich zwar darin mit Ihnen einverstanden, daß das Ziel des Gerechten darin bestehe „auf das Wohl der Familie, der Nation, der ganzen Menschheit" gerichtet zu seyn, mit dem Willen „die gegebenen Verhältnisse und Zustände gemäß der Idee des Guten nach Anleitung der ethischen

Ideale umzugeſtalten." Nur ſehe ich nicht ein, wie er dieſen Willen kräftig durchführen will, wenn er ſich immer nur betrachtet als ein Glied der Geſammtheit, „von deren ſittlicher Haltung und Bildung er abhängig iſt." Iſt er z. B. Bürger eines Sklavenſtaats, woher ſoll ihm der Muth kommen, für die Menſchenrechte der Sklaven ſein Wort zu erheben? Aus ſeiner Abhängigkeit von der ſittlichen Haltung und Bildung ſeiner Mitbürger? Iſt er Bürger eines Staates von Seeräubern, woher ſoll er den moraliſchen Impuls nehmen, für Verbeſſerung der öffentlichen Sitten zu wirken? Aus ſeiner Abhängigkeit von der ſittlichen Haltung und Bildung der Korſaren? Iſt er Soldat einer wankenden Heeresmaſſe, woher ſoll er dazu kommen, dem Wahnſinn der Flucht ſich durch ſein eigenes Beiſpiel entgegen zu ſtemmen? Aus ſeiner Abhängigkeit von der ſittlichen Haltung und Bildung ſeines Regiments? Ja iſt er auch nur einfacher Mitſänger in einem detonirenden Chor, woher ſchöpft er den richtigen Ton, durch deſſen Angabe er das Ganze wieder in ſeine verlorene Haltung bringt? Aus ſeiner Abhängigkeit von der Haltung und Bildung der Mitſänger? Das wäre mir ein ſchlechter Muſikant.

Ich kann mir daher Ihre Formel, daß der ſittliche Menſch „ſich nur betrachte als ein Glied der Geſammtheit, von deren ſittlicher Haltung und Bildung er abhängig ſey" nicht aneignen. Denn ich finde, daß der Menſch in dem Grade, als er abhängig iſt von ſeinen eigenen deutlich eingeſehenen Ueberzeugungen und Grundſätzen, unabhängig wird von der Haltung und Bildung der empiriſchen Geſammtheit, welcher er angehört, und daß er umgekehrt in dem Grade, als er abhängig iſt von der Haltung und Bildung dieſer empiriſchen Geſammtheit, los und ledig wird von Grundſätzen eigener Ueberzeugung oder von dem Princip des Guten. Er braucht darum nicht ein ſchlechter Menſch zu ſeyn. Vielmehr würde hierzu ſchon mehr erfordert werden nämlich die Kraft, Ueberzeugungen zu haben, von denen man gefliſſentlich und mit Abſicht abweichen kann. Wie ſoll der von der ſittlichen Haltung und Bildung der empiriſchen Geſammt-

Digitized by Google

heit Abhängige aber auch nur hierzu jemals kommen? Weder gut alſo, noch auch böſe, kann ein ſolcher genannt werden, vielmehr ſind es die Eigenſchaften der Unmündigkeit und Unreife, der Unentſchiedenheit und Unzurechnungsfähigkeit, mit denen allein dergleichen Zuſtände, wie ſie einer wirklichen Entſchiedenheit, ſey es zum Guten oder Böſen, vorausgehen, bezeichnet werden können.

Denn aus Gemeinem iſt der Menſch gemacht,
Und die Gewohnheit nennt er ſeine Amme.

Sie behaupten ferner vom ſittlichen Manne: „Seine eigene Sittlichkeit, ſein eigenes Wollen und Thun, wie ſein eigenes Wohl, iſt ihm nur ſoweit von Werth, als es Mittel für die ſittliche Förderung des Ganzen iſt.“ Auch ich erkenne die Geſundheit des ſittlichen Organismus darin, daß derſelbe nach den Grundſätzen des Rechten unermüdlich gefördert und rectificirt werde. Wenn Sie aber nun wiederum ergänzend hinzufügen, das eigene Wollen und Thun, wie das eigene Wohl des ſittlichen Mannes ſey ihm nur ſoweit von Werth, als es „integrirendes Moment im ethiſchen Organismus der Geſammtheit“ ſey, ſo ſtimme ich hier nur in Abſicht des eigenen „Wohls,“ nicht aber in Abſicht des eigenen „Wollens und Thuns,“ ſo wie der eigenen „Sittlichkeit“ mit Ihnen überein. Denn bevor der ſittliche Mann nicht los kommt von dem Streben, ſeine eigene Sittlichkeit und ſein eigenes Wollen dem Organismus der empiriſchen Geſammtheit als integrirende Momente unterzuordnen, bleibt ihm das Thor der moraliſchen Selbſtſtändigkeit verſchloſſen, ſo daß man einem ſolchen nur immer aufs neue zurufen möchte: O daß du kalt oder warm wäreſt! Weil du aber weder kalt noch warm biſt, ſo bleibſt du immer nur eine moraliſche Null.

Bis hierher hielt ſich Ihr ſittlicher Mann in einem gewiſſen Verſteck. Aus dem Netze einer Periode, in deren Subjektbegriffe ſo heterogene Dinge, wie „Sittlichkeit“ und „eigenes Wohl“ ſich friedlich und ohne Erröthen zuſammen vertragen, war es, ihn ans Tageslicht zu locken, nicht ſo leicht. Aber nun hält er ſich nicht länger im Verborgenen, ſondern wirft ſich in die

Bruſt, und überraſcht uns durch folgendes Selbſtgeſtändniß; „Aber als ein ſolches Mittel, als organiſches Glied des Ganzen hat ſein ſittliches Verhalten ihm an und für ſich Werth, denjenigen Werth, auf den es allein ankommt und der daher zugleich den Werth ſeiner eigenen Perſönlichkeit conſtituirt, d. h. auf dem die perſönliche Würde beruhet, deren Anerkennung er fordert.“

Ich antworte hierauf mit einem Schluſſe in Cesare:

Jeder zur moraliſchen Reife Gelangte erkennt den Werth der moraliſchen Perſon ganz allein in der moraliſchen Geſinnung, und durchaus nicht in dem ſittlichen Verhalten als organiſches Glied des empiriſchen Ganzen.

Ihr Gerechter ſieht den Werth, auf den es allein ankommt, in ſeinem ſittlichen Verhalten als organiſches Glied des empiriſchen Ganzen.

Ihr Gerechter iſt noch nicht zur moraliſchen Reife gelangt. Q. E. D.

Kant ſprach mit Fontenelle, daß vor einem Vornehmen er zwar ſich bücke, aber daß darum ſein Geiſt ſich doch nicht mit bücke, und fügte hinzu, daß umgekehrt vor einem niedrigen bürgerlich gemeinen Manne von überragender Rechtſchaffenheit ſich unwillkürlich unſer Geiſt bücke, wir mögen ihm die Naſe ſo hoch entgegentragen, als wir wollen. So iſt es. Die Achtung, welche durch das Wirken ſelbſtſtändiger Tugend, ohne gefordert zu werden und unwillkürlich ſich erzeugt, ſie iſt allerdings der Probirſtein des ächten Guten. Wer hingegen den Werth ſeines ſittlichen Verhaltens als den Werth preiſet, auf den es allein ankommt und auf dem die perſönliche Würde beruhet, deren Anerkennung er fordert, der iſt ein Lohndiener öffentlicher Ehre. Man wird ihm gern die Anerkennung zollen, die er zu fordern berechtigt iſt. Es koſtet ja ſo wenig, den Hut recht tief zu ziehen. Der inwendige Hut freilich iſt nicht ſo leicht heruntergezogen. Den äußerlichen Hut zieht ein leicht beſtechlicher Zeuge unſerer Thaten und Sitten; den inwendigen Hut zieht der unbeſtechliche Richter unſerer Geſinnungen ſelbſt. Das erſte iſt ein

willkührlicher, das letzte ein unwillkührlicher, das erste ist ein wenig bedeutender, das letzte ein viel bedeutender Akt. Den ersten kann man fordern, den letzten nicht. Daraus folgt, daß man diejenige Achtung, auf welche es bei der Vollziehung des Guten einzig und allein ankommt, schlechterdings nicht fordern kann, und das folglich die Anerkennung, welche wir wegen unseres sittlichen Verhaltens von Jedermann fordern dürfen, und in der Regel auch eben so prompt geleistet bekommen, als wir sie fordern, durchaus nicht das Gute selbst, sondern ganz allein den öffentlichen Anschein des Guten zum Objekt hat. Ich füge daher folgenden Schluß in Cesare dem obigen bei:

Das wirklich Gute ist eine reine Gesinnung, deren Anerkennung man durchaus nicht fordern kann.

Das Gute Ihres gerechten Mannes besteht in einem auf sichtlichem Verhalten beruhenden Werth, dessen Anerkennung er fordert.

Das Gute Ihres gerechten Mannes ist nicht das wirkliche Gute, sondern ein Schein-Gutes. Q. E. D.

Darum kann man sich denn auch nicht wundern, wenn Ihr Gerechter seinem Sittengesetz noch nicht die „wirkliche allgemeine Geltung" eines in fortwährender Funktion stehenden Grundgesetzes der geistigen Welt, sondern nur die „allgemeine Gültigkeit" einer gesellschaftlichen Regel zuschreibt, welche erst durch die Ausführung ihre öffentliche Geltung bekommen soll. Eine Triebfeder des Guten, welche ihre allgemeine Geltung noch nicht in sich selbst besitzt, sondern erst von der collektiven Ganzheit der empirischen Societät erborgt, muß nothwendig in sich erlahmen. Und weil Ihr Gerechter an dieser Triebfeder festhält, so „nimmt er nothwendig Rücksicht auf die öffentliche Meinung, auf die herrschende Sitte und die allgemein anerkannten Maximen; und nur nachdem er sich überzeugt hat, daß dieselben nicht in Einklang stehen mit den wahren Forderungen der Vernunft, wird er sich entschließen, der Sitte und der allgemeinen Meinung zuwider zu handeln." Ehe er aber hierzu kommt, wird es höchst wahrscheinlich schon immer zu spät seyn etwas Ordentliches zu

thun. Und wie ſchwer wird es ihm werden, jemals einen ſolchen Zwieſpalt zu entdecken, zu welchem ja die Möglichkeit von von vornherein beinah ſo gut als abgeſchnitten erſcheint! Betrachtet ſich denn nicht Ihr Gerechter „nur als ein Glied der Geſammtheit, von deren ſittlicher Haltung und Bildung er abhängig iſt?“ Iſt nicht „ſeine eigene Sittlichkeit, ſein eigenes Wollen und Thun, ihm nur ſoweit von Werth, als es integrirendes Moment im ethiſchen Organismus der Geſammtheit iſt?“ Hat nicht „ſein ſittliches Verhalten als Mittel und organiſches Glied des Ganzen ihm denjenigen Werth, auf den es allein ankommt?“ Und kommt es auf dieſen Werth allein an, kann dann ein anderes Motiv, das ihn mit dem Ganzen in Zwieſpalt ſetzen und folglich als integrirendes Moment vom Ganzen ablöſen würde, hiergegen noch irgend eine erhebliche Bedeutung haben? Unmöglich. Vielmehr wird in ſolcher Stimmung immer das Vernünftige auch zugleich das Wirkliche ſeyn. Das Wirkliche aber wird das ſeyn, was die allgemein geltende Meinung und Sitte in demjenigen geſellſchaftlichen Organismus iſt, welchem das ſittliche Individuum als integrirender Beſtandtheil angehört. Das alles ſchließt ganz vortrefflich und conſequent in einander. Ich ſtreite daher auch gar nicht gegen den wohlgefugten Organismus dieſes moraliſchen Syſtems, ſondern einzig und allein gegen ſein Princip.

Sein Princip iſt die falſche oder empiriſche Allgemeinheit, welche ſich per vitium subreptionis an die Stelle des wahren Allgemeinen drängt. Ihr Gerechter verſteht unter der Allgemeinheit das Moralgeſetzes die empiriſche Allgemeinheit der Geſellſchaft, für welche daſſelbe erſt eine Geltung gewinnen ſoll, welche es noch nicht aus ſich ſelbſt hat. Anders verhält es ſich mit allen Geſetzen von wahrhaft allgemeinem oder a priori gegebenem Charakter, wie z. B. mit den Geſetzen des Kreiſes, der Ellipſe, der Parabel u. dgl. Dieſe ihre Geltung hängt nicht davon ab, daß ſie in der öffentlichen Societät anerkannt ſeyen, ſondern davon, daß ſie ſich in der allgemeinen Vernunft oder an und für ſich ſeyenden Wahrheit unwandelbar erzeugen und hervorbringen.

Zu dieſen Geſetzen von a priori gegebenem Charakter gehört ebenfalls das Moralgeſetz. Daſſelbe iſt ein Geſetz der allgemeinen und Einen Vernunft, der an und für ſich ſeyenden Wahrheit, welche dem einzelnen Seelenweſen aufgeht, ſobald es durch Denken in die Sphäre des Allgemeinen eintritt. Der Gerechte hat daher nicht erſt eine empiriſche Allgemeinheit aufzuſuchen, um dieſer als integrirendes Glied eines Allgemeinen anzugehören. Denn weit mehr, weit früher und weit ſicherer findet er ſich in eine größere Gemeinſchaft eingeboren und eingeordnet, gleichſam beamtet und verpflichtet, in die Gemeinſchaft der Vernunft, welche überall, wo ſie iſt, eine und dieſelbe iſt. Wenn man ſich daher bei der Vollziehung des moraliſchen Geſetzes eine Rückſicht auf Sitten und Gebräuche denkt, ſo iſt dieſes ein nicht geringerer Widerſpruch, als wenn man bei der Vollziehung des Geſetzes der Schwere in der Natur an etwas Aehnliches denken wollte. Freilich befolgen auch die Weltkörper bei der Gravitation ihre Sitten und Gebräuche. Sie bewegen ſich alle in elliptiſcher Bahn, ſie rotiren alle in einer beinahe gleichen Ebene, ſie haben alle eine Axendrehung von Weſt nach Oſt, als ob es der eine dem andern abſähe und nachthäte. Und doch iſt dieſes hier eben ſo ſehr eine Täuſchung, wie bei der Uebereinſtimmung aller der Handlungen, welche aus einer rechtſchaffenen Geſinnung hervorgehen. Hier, wie dort, folgt die allgemeine Sitte nur als ein Reſultat hinterher, das zwar nach dem Geſetze der Urſachlichkeit nicht ausbleiben kann, das aber auf die Wirkungen, welche aus dem Geſetze hervorgehen, keinen Einfluß hat. So lange die Erwägungen eines Abweichens oder Nichtabweichens vom empiriſch Gültigen vorherrſchen, iſt das Vernunftgeſetz in ſeiner Reinheit noch nicht zum Bewußtſeyn gekommen, und ſchwebt daher die Geltung des allgemeinen Geſetzes im mundus intelligibilis in Gefahr vermengt zu werden mit der Gültigkeit deſſelben für die empiriſche Allgemeinheit im mundus sensibilis. Daß dieſe beiden Allgemeinheiten nicht denſelben Begriff bezeichnen, kann nicht beſtritten werden. Die eine ſtammt aus dem A posteriori der empiriſchen Senſation und iſt folglich ein Er-

fahrungsbegriff. Die andre hingegen stammt aus dem A priori des reinen und spontanen Bewußtseyns, und gehört folglich zu den Begriffen, welche der Erfahrung vorangehen.

C. Fortlage.

Antwort von H. Ulrici.

P. p.

Sie haben meiner Aufforderung, den Tadel, den Sie mit Bezug auf die in Rede stehende Stelle meiner Schrift über Glauben und Wissen in den Bl. f. literar. Unterhaltung gegen meine ethischen Principien ausgesprochen haben *ohne meine Worte anzuführen* (worüber allein ich mich beschwert habe), näher zu begründen, freundlich gewillfahrt; und ich bin Ihnen dafür zu Dank verpflichtet. Jetzt indeß bereue ich es fast, diese Bitte an Sie gerichtet zu haben. Denn ich that sie nur in der Voraussetzung und sprach diese Voraussetzung in meinem Briefe auch ausdrücklich aus, daß Sie hinsichtlich des in Rede stehenden Punktes wirklich eine von der meinigen abweichende Ansicht hätten. Jetzt indessen ersehe ich aus Ihren vorstehenden Sendschreiben — und vielleicht hat es auch der Leser bereits ersehen, — daß Sie meine Worte an der betreffenden Stelle *nur* mehrfach mißverstanden haben und im Grunde über den Punkt, auf den allein Ihr Tadel sich bezieht, vollkommen mit mir einverstanden sind. Damit aber gewinnt unser Schriftenwechsel den Charakter einer bloßen Kritik und Antikritik, ja den Anschein eines Streites um des Kaisers Bart. Denn an sich ist es sehr gleichgültig, ob Sie durch flüchtiges Lesen oder rasches Aburtheilen, oder ich durch Unklarheit und Ungenauigkeit des Ausdrucks das obwaltende Mißverständniß verschuldet haben. Indessen, Sie haben den vorstehenden Artikel nun einmal — und zwar auf meine Aufforderung — geschrieben; und da am Schluß desselben doch hinsichtlich eines *andern* Punktes eine wirkliche Differenz unsrer ethischen Ansichten hervortritt, aus welcher Ihr Mißverständniß sich einigermaßen

erklärt, indem ſie den Urſprung der ethiſchen Ideen und der moraliſchen Ueberzeugung überhaupt betrifft, alſo recht eigentlich principiell iſt und ſomit auch wohl eine nähere Erörterung verdient, ſo hoffe ich auf die Verzeihung unſrer Leſer, wenn ich Ihr Sendſchreiben nicht nur beantworte, ſondern auch auf deſſen Inhalt, ſo weit er die angefochtene Stelle meines Buchs betrifft, näher eingehe. Ich werde jedoch meine Vertheidigung ſo kurz als möglich faſſen.

Sie führen weitläufig aus, daß Abhängigkeit der ſittlichen Ueberzeugung, des ſittlichen Wollens und Handelns von der öffentlichen Meinung, den herrſchenden Sitten und Gebräuchen, kein Zeichen moraliſcher Reife, ſondern im Gegentheil moraliſcher Schwäche und Unreife ſey, und daß ſie, wo ſie in ſelbſtſüchtigen Motiven, in Ehrſucht und Lobdienerei ihren Grund habe, völlig unmoraliſch werde. Es hätte dieſes ausführlichen Nachweiſes kaum bedurft. Denn für Jeden der über ethiſche Dinge einigermaßen nachgedacht hat, verſteht ſich ja Ihr Satz ganz von ſelbſt; er iſt in der That eine ethiſche Trivialität, und Sie hätten daher bei jedem Schriftſteller der über ethiſche Dinge geſchrieben, wohl vorausſetzen können, daß er jenem Satze zuſtimme, oder doch wenn er das Gegentheil zu behaupten ſich gedrungen fühlte, es ausdrücklich ausſprechen und Gründe dafür angeführt haben würde. Selbſt Hegel, der allerdings dem Handeln nach eigner moraliſcher Ueberzeugung, nach eignem Wiſſen und Gewiſſen und damit der *ſubjektiven* Sittlichkeit (die er als Moralität bezeichnet) alle Berechtigung abſpricht und ſie ganz unter die im Staate geltenden Rechts- und Sittengeſetze gefangen genommen wiſſen will, verſteht doch unter dem Staat das *ſittliche* Ganze, das er auf ſeinem dialektiſchen Wege aus der Moralität der Einzelnen durch Aufhebung derſelben hervorgehen läßt. Ich dagegen bin ſo vollkommen mit jenem Ihren Satze einverſtanden, daß ich mich ausdrücklich *gegen* Hegel's Anſicht erkläre. S. 191 meiner angeführten Schrift ſtehen die Worte: „Indem die ſittlichen Ideen dem Einzelnen ſtets als diejenigen Principien ſich darſtellen, zu denen er ſich verpflichtet fühlt, ſo werden ſie nachdem er ſie als Motive ſeines Wollens durch freie Selbſtbeſtim-

mung in sein eignes Selbst aufgenommen, trotz ihrer Wandlungen und Umbildungen, doch stets von der persönlichen Ueberzeugung ihrer Wahrheit und Gültigkeit begleitet seyn, gesetzt auch daß sie mit den sittlichen Principien Andrer, ja des ganzen Volks und Zeitalters in Widerstreit erscheinen. Tritt der letztere Fall ein, so kann man (mit Hegel) zwar zwischen Moralität und Sittlichkeit noch einen Unterschied machen und mit jenem Ausdruck die sittliche Ueberzeugung des Einzelnen, mit diesem den Inbegriff der herrschenden nationalen Sittenprincipien bezeichnen. Aber ein solcher Fall muß nicht eintreten; und wenn er eintritt, kann die Wahrheit ebensowohl auf der Seite der moralischen Ueberzeugung des Einzelnen wie auf der der nationalen Sittlichkeit liegen. Die alleinige Geltung der letztern behaupten, heißt die öffentliche Meinung zum infallibeln Beherrscher der Gewissen erheben und die Möglichkeit jeder höheren Entwickelung der nationalen Sittlichkeit abschneiden." Damit ist, denke ich, deutlich genug ausgesprochen, daß mir principiell die moralische Ueberzeugung des Einzelnen keineswegs abhängig ist von den nationalen Sittlichkeitsprincipien oder gar von bloßen Sitten und Gebräuchen. In Uebereinstimmung damit erkläre ich S. 305: im sittlichen Gebiete gelte es „für einen sittlichen Mangel, wenn Jemand es nur bis zu einer bloßen Meinung gebracht und sein (ethisches) Wissen und wissenschaftliches Glauben nicht mit seiner ganzen Subjectivität in einer festen persönlichen Ueberzeugung zusammengeschlossen hat." Und S. 306: „Der moralische Charakter eines Menschen zeigt sich in der Uebereinstimmung seiner einzelnen Handlungen und Strebungen mit seinen moralischen Grundsätzen, und seine Kraft und Schönheit erhält er durch die ungetrübte Harmonie dieser Principien mit dem innersten Kern und Wesen seiner ganzen Persönlichkeit d. h. mit seinem sittlichen Gefühl." Damit, denke ich, fordere ich von einem gereiften moralischen Handeln ebenso entschieden, wie Sie, die Uebereinstimmung seines Wollens und Thuns mit seinen moralischen Grundsätzen (die eben seine moralische Ueberzeugung und

Gesinnung in specificirter Form bilden); und verwerfe also ebenso entschieden, wie Sie, jede Abweichung von diesen Grundsätzen aus bloßer Rücksicht oder Condescendenz gegen die herrschenden Sittenprincipien oder gar gegen die bloße öffentliche Meinung, gegen bloße Sitten und Gebräuche. —

Wenn Sie sich dieser ausdrücklichen, doch wohl kaum mißzuverstehenden Erklärungen erinnert hätten, und doch die später folgende Stelle (S. 338) in Ihrem Sinn und nur in Ihrem oben dargelegten Sinne verstehen zu müssen glaubten, so wären Sie allenfalls berechtigt gewesen, mir Widerspruch und Incohärenz in meinen ethischen Principien Schuld zu geben, nicht aber, die Meinung, die Sie aus der angefochtenen Stelle herausgelesen haben, ohne Weiteres (ohne Anführung meiner Worte) für meine sittliche Grundansicht zu erklären und mit Tadel zu überhäufen. Allein selbst der Widerspruch besteht nur in Ihrer falschen Auffassung meiner Worte, und bei näherer Betrachtung wird, hoffe ich, jeder Unbefangene mir darin beistimmen. Denn zunächst spreche ich an jenem Orte gar nicht vom sittlichen Charakter oder der sittlichen Gesinnung, — auf welche Sie meine Worte beziehen, — sondern ausdrücklich vom sittlichen Wollen und Handeln. Es kam mir darauf an, das Wollen und Handeln des Religiösen, des specifisch Gläubigen durch den Contrast gegen das sittliche Wollen und Handeln bestimmter zu charakterisiren. Dabei war keineswegs meine Absicht, den specifisch Gläubigen in dieser Beziehung über den sittlichen, nur aus moralischen Motiven handelnden Menschen emporzuheben. Ich wollte im Gegentheil durch diese Contrastirung auf das einseitige, weil alles Andre bedingende Interesse des Gläubigen für sein eigenes Seelenheil und auf das rasche, rücksichtlose Handeln und daher oft harte und schroffe Auftreten desselben hindeuten. Denn mein Ideal ist keineswegs der Gegensatz zwischen Religion und Sittlichkeit, zwischen dem gläubigen und sittlichen Menschen, sondern vielmehr die innige Einigung und vollste Uebereinstimmung des religösen Glaubens und seiner Impulse mit der sittlichen Gesinnung und ihren Motiven

(wie ich S. 331 f. klar genug ausgesprochen zu haben glaube). Aber diese Harmonie ist selten oder nie in voller ungetrübter Lauterkeit vorhanden. Und daher wollte ich zur näheren Charakteristik des specifisch Gläubigen den Unterschied hervorheben, der zwischen dem religiösen und dem sittlichen Handeln zu Tage tritt, wo die Harmonie getrübt erscheint oder das eine Element das entschiedene Uebergewicht über das andere gewonnen hat. Wo dieß der Fall ist, wird allerdings — zwar nicht dem sittlichen Charakter, wohl aber — dem sittlichen Wollen und Handeln, namentlich in Fällen der s. g. Collision der Pflichten ꝛc., die unmittelbare Sicherheit und Selbstgewißheit, die das Wollen und Thun des specifisch Gläubigen auszeichnet, mangeln. Der sittliche Charakter mag immerhin in unwandelbarer Gesinnung und unerschütterlichen Principien fest begründet seyn; aber diese Festigkeit entbindet ihn, wo es zum Handeln, zur Anwendung seiner Grundsätze auf den einzelnen Fall und die gegebenen Verhältnisse kommt, keineswegs von der Nothwendigkeit des Ueberlegens und Erwägens: im Gegentheil, je fester seine Grundsätze sind, desto genauer wird er erwägen müssen, was zu thun und wie zu handeln sey, um die Handlung mit den Principien in vollen Einklang zu setzen. Der sittliche Wille wird daher bei jedem einzelnem Entschluße „sich erst zu vergewissern suchen, ob sein Inhalt auch mit dem Sittengesetze, mit dem Inhalt der ethischen Ideen übereinstimme." Ich wenigstens liebe nicht jene rechthaberischen Tugendhelden, die da meinen, daß ihre moralische Gesinnung absolut rein und lauter, ihre moralische Ueberzeugung untrüglich, und daher was sie in jedem einzelnen Falle für recht und gut halten, auch an sich recht und gut sey. Ja ich gestehe, daß ich diese vermeintliche Reinheit, Sicherheit und Infallibilität für eine bloße Anmaßung, für einen Ausfluß sittlichen Hochmuths und daher für unsittlich halte. Aus demselben Grunde, meine ich, wird der sittliche Wille insbesondere da, wo es sich um eine Verletzung der herrschenden Sitten und der allgemein anerkannten sittlichen Maximen handelt, nicht rasch und rücksichtslos zufahren, sondern

„nur nachdem er sich überzeugt hat, daß dieselben nicht in Einklang stehen mit den wahren Forderungen der Vernunft," wird er sich entschließen, ihnen zuwider zu handeln.

Anfänglich glaubte ich, daß Sie mit diesem letztern Satze nicht einverstanden wären, sondern auch im Falle eines solchen Zwiespalts zwischen der persönlichen Ueberzeugung und den allgemein anerkannten sittlichen Maximen ein rücksichtsloses Vorgehen forderten. Jetzt sehe ich indeß, daß Sie auch in dieser Beziehung mir beistimmen. Denn Sie erklären ja ebenfalls ausdrücklich: „Unnöthiger Weise gegen geltende Sitten und Gebräuche anzustoßen, ist freilich nicht Sache der Moralität." Was von bloßen Sitten und Gebräuchen gilt, muß doch wohl noch mehr von allgemein anerkannten sittlichen Maximen gelten, von denen ich a. a. O. spreche. Und wäre es nicht sehr „unnöthig," gegen solche Maximen anzustoßen, wenn dieselben im Grunde den wahren Forderungen der Vernunft gar nicht widersprächen? Ist es also nicht sehr nöthig, daß Jeder sich erst vergewissere, ob ein solcher Widerspruch wirklich besteht, ob er also berechtigt sey, die allgemein geltenden Sittenprincipien zu verletzen, und nicht vielmehr in und mit ihrer Verletzung selber unsittlich handle? Oder glauben Sie, daß die Communisten, die im Widerspruch mit den allgemein herrschenden Rechtsgrundsätzen das Privateigenthum für Diebstahl erklärten, oder die Mormonen, die in gleichem Widerspruch die Vielweiberei wieder eingeführt haben, sich um die Menschheit und den Fortschritt wahrer Gesittung besonders verdient gemacht haben? Oder meinen Sie, daß es in Amerika nicht Männer gebe von ernster strenger Sittlichkeit, die dennoch, mit Plato und Aristoteles, die Sklaverei für kein Unrecht, für keine Unsitte halten? Stimmen Sie also nicht auch darin mit mir überein, daß das Gewissen kein absolut sicherer Zeuge ist, daß vielmehr auch die gereifte sittliche Ueberzeugung im Allgemeinen und namentlich im einzelnen Falle sich irren und für recht und gut halten kann, was in Wahrheit nicht recht und gut ist? — Gewiß, Sie würden mir mit Recht Mißverständniß Ihre Ansicht vorwerfen,

wollte ich das Gegentheil annehmen; denn die entgegengeſetzte Annahme ſtände ja im ſchroffſten Widerſpruch mit den offenkundigſten, anerkannteſten Thatſachen, namentlich mit der Thatſache, daß ſeit dem Anbeginn der Philoſophie nicht nur im Einzelnen, ſondern gerade auch im Allgemeinen die verſchiedenſten ethiſchen Grundprincipien aufgeſtellt worden ſind und noch immer mit einander im Streit liegen! Iſt aber das Gewiſſen und die auf daſſelbe begründete perſönliche Ueberzeugung nicht infallibel, ſo folgt m. E. Alles, was ich behauptet habe, mit unabweislicher Conſequenz von ſelbſt.

Aber ich ſage ja (S. 339): „Der ſittliche Menſch fragt daher zuerſt und vor Allem nach dem wahren Wohl des Ganzen und betrachtet ſich nur als ein Glied der Geſammtheit, an deren Wohl er mittelbar percipirt, von deren ſittlicher Haltung und Bildung er abhängig iſt.“ Damit ſpreche ich ja mit klaren Worten eben den Satz aus, den Sie mir vorzugsweiſe zum Vorwurf machen. Allerdings, — aber nur, wenn man den Satz aus ſeinem Zuſammenhang herausreißt und vergeſſen hat, was ich früher über die ſittliche Bildung des Einzelnen geſagt habe. Allein jener Satz ſteht keineswegs für ſich allein da, ſondern iſt ja durch ein „daher“ auf das Engſte mit dem Vorhergehenden verknüpft, und unmittelbar vorher ſtehen die Worte: „die ſittliche Thatkraft will die äußern Objecte, die gegebenen Verhältniſſe und Zuſtände (der Familie, der Nation, der ganzen Menſchheit) gemäß der Idee des Guten nach Anleitung der ethiſchen Ideale umgeſtalten.“ Wie wäre das möglich, wenn ſie und der ſittliche Menſch überhaupt von der ſittlichen Haltung und Bildung der Geſammtheit „abhängig“ in Ihrem Sinne wäre? Könnten meine Worte nur dieſen Sinn haben, den Sie darin finden, ſo wären Sie zwar wiederum berechtigt, aber auch nur dazu berechtigt geweſen, mir einen kraſſen Selbſtwiderſpruch Schuld zu geben.*) Aber meine

*) Wie ſchwer es iſt, ſolche anſcheinende Widerſprüche zu vermeiden, wenn man nicht unerträglich breit und weitſchweifig werden will, kann ich Ihnen an Ihrem eignen Beiſpiel nachweiſen. In Ihrem vorſtehenden

Worte können doch auch einen ander Sinn haben; sie können doch auch besagen wollen: der sittliche Mensch frage darum zuerst und vor Allem nach den wahren Wohl des Ganzen, — das mir, wie ich früher (S. 164. 181.) gezeigt habe mit der Sittlichkeit als deren unmittelbare Folge in Eins zusammenfällt, — weil er sehr wohl weiß, daß er, obwohl vielleicht jetzt (in seiner ethischen Reife) über den Standpunkt der nationalen Sittlichkeit hinausragend, doch nicht nur in seiner sittlichen Bildung und Entwickelung, in seiner Erziehung zum Menschen, von der Bildung und Haltung des Ganzen abhängig war, sondern auch hinsichtlich seiner sittlichen Wirksamkeit, der Wirkungen und Erfolge seines sittlichen Strebens und Handelns noch immer abhängig ist; daß es Hunderte und Tausende giebt, die ihrerseits niemals über den Standpunkt der nationalen Sittlichkeit hinausgelangen, und daß es daher vor Allem darauf ankomme, das wahre Wohl d. h. die Sittlichkeit des Ganzen zu heben und zu fördern. In diesem Gedankenzusammenhange füge ich unmittelbar hinzu: „Seine eigne Sittlichkeit, sein eignes Wollen und Thun wie sein eigenes Wohl ist dem sittlichen Menschen nur so weit von Werth, als es Mittel für die sittliche Förderung des Ganzen, integrirendes Moment im ethischen Organismus der Gesammtheit ist" u. s. w.

Diese Aeußerung giebt Ihnen dann endlich den Anlaß zu Ihrem letzten Vorwurf, mit dem Sie die Reihe Ihrer Ausstellungen und Angriffe krönen. Sie wollen zunächst nur das eigne Wohl, nicht aber die eigne Sittlichkeit und das eigne Wollen und Thun des Einzelnen als ein solches Mittel gelten laßen. Allein um diese Scheidung zu begründen, müßten Sie erst

Sendschreiben sagen Sie S. 102: „Das Gute und die öffentliche Sitte gehen einander ursprünglich nicht das Mindeste an." Und S. 114 bemerken Sie: „Hier wie dort folgt die allgemeine Sitte nur als ein Resultat der rechtschaffenen Gesinnung (die Sie ausdrücklich für das Gute erklären und mit ihm identificiren) hinterher, das zwar nach dem Gesetze der Ursächlichkeit nicht ausbleiben kann, das aber auf die Wirkungen, welche aus dem Gesetze hervorgehen, keinen Einfluß hat." Beide Sätze scheinen sich direkter zu widersprechen als meine obigen Außerungen; und doch räume ich willig ein, daß der Widerspruch nur ein scheinbarer ist.

nachweisen, daß und inwiefern das wahre Wohl des Einzelnen (— und nur von dem „wahren“ Wohl spreche ich hier —) von seiner Sittlichkeit, das wahre Wohl der Gesammtheit von ihrer sittlichen Haltung abgetrennt werden könne. Da Sie das nicht gethan haben, so fehlt Ihrer abweichenden Ansicht jede wissenschaftliche Berechtigung. Indessen behandeln Sie diese Differenz zwischen uns nur wie eine nebensächliche und sind deshalb vielleicht nicht näher auf sie eingegangen. Zum Hauptvorwurf machen Sie es mir, daß mein sittlicher Mensch „sich in die Brust werfe,“ und den Werth der moralischen Person, anstatt ihn einzig und allein in der moralischen Gesinnung zu erkennen, vielmehr „in das sittliche Verhalten als organisches Glied des empirischen Ganzen setze.“ Gegen diese Ansicht richten Sie das schwere Geschütz Ihrer Cesarischen Schlüsse. Allein jene Worte, welche die Prämisse Ihres ersten Schlusses bilden, legen Sie mir in den Mund; und ich ersehe aus der Art wie Sie meine Ausdrücke unwillkührlich und ohne Zweifel unbewußt umändern, daß Sie in Ihre Auffassung meiner Ansicht sich völlig verfangen haben und sie daher kaum noch anders als Ihrer Auffassung gemäß wiedergeben können. Denn ich meinerseits sage, daß der sittlich Mensch seine Sittlichkeit, sein Wollen und Thun ꝛc. nur als integrirendes Moment — nicht des „empirischen“ Ganzen sondern — „im ethischen Organismus der Gesammtheit“ betrachte, und daß ihm dengemäß sein sittliches Verhalten nur als Mittel der Förderung, als organisches Glied dieses Ganzen Werth habe. Ethischer Organismus ist aber das Ganze eines Volks oder Staats nicht „empirisch,“ nicht in Wirklichkeit, sondern nur in und gemäß seiner Idee; ethischer Organismus sollte jeder Staat seyn, ist es aber in Wirklichkeit nur unvollkommen, oft nur dem Keime und Anfange nach. Indem also der sittliche Mensch der Idee gemäß seine Sittlichkeit ꝛc. nur als Glied des ethischen Organismus des Ganzen faßt, fühlt und hat er zugleich die Verpflichtung, sein Wollen und Handeln nur als „Mittel zur sittlichen Förderung“ des Ganzen zu verwenden. Zugleich aber folgt, daß, so gewiß der ethische Organismus nur in der Tota-

lität seiner organischen Glieder besteht, so gewiß derjenige Werth und diejenige Anerkennung, welche dem ethischen Organismus gebührt, auch seinem einzelnen Gliedern zukommen muß, ja daß die Glieder diese Anerkennung fordern müssen, weil mit der Verletzung derselben implicite zugleich der ethische Organismus und seine Würde und damit die Sittlichkeit, die sittliche Idee und ihre absolute Gültigkeit verletzt wird. Ich wollte also indem ich den von Ihnen angefochtenen Satz aufstellte, gerade das Gegentheil von dem was Sie herausgelesen haben, aussprechen: ich wollte sagen, daß der sittliche Mensch als solcher jene Anerkennung nicht für sich, nicht für seine sittliche Gesinnung als die seinige, nicht für seine Persönlichkeit, für seine Sittlichkeit, sein sittliches Verhalten, — am allerwenigsten als Lohn desselben, — sondern nur im Namen des ethischen Ganzen als organisches „Glied" desselben, in der Einheit und Gleichheit mit allen übrigen Gliedern beanspruche. Ich habe also gerade mit jenem Satze jedes Haschen nach öffentlicher Ehre, jedes Handeln um der öffentlichen Ehre willen, um Anerkennung und Auszeichnung für sich zu gewinnen, vom wahrhaft sittlichen Wollen und Thun ausschließen und damit den von den specifisch Gläubigen oft gehörten Vorwurf abweisen wollen, als verfalle der sittliche Charakter rein als solcher nothwendig dem Tugendstolz und der Selbstgerechtigkeit. Kurz ich wollte mit jenen Worten wiederum nur darauf hinweisen, daß auch in dieser Beziehung der sittliche Mensch nur das Ganze, den ethischen Organismus der Gesammtheit im Auge haben. Denn es kam mir in jener ganzen Stelle, gegen die allein Sie Ihre Polemik richten, nur auf die Erläuterung der beiden Sätze an: „Die sittliche Thatkraft ist eine centrifugale Kraft," „die Thatkraft des religiösen Glaubens dagegen ist eine centripetale Kraft": jene geht vom Centrum des Ichs auf die Peripherie, auf das ethische Ganze, diese dagegen umgekehrt auf das eigne Ich, das eigne Wesen des Gläubigen, „an diesem arbeitet sie und sucht es dem Willen Gottes gemäß zu formen" u. s. w. Ich wollte ja überhaupt keine Ethik, sondern

eine Erkenntnißtheorie ſchreiben und insbeſondre den Gegenſatz von Wiſſen und Glauben näher erörtern. Ich mußte mich alſo in Betreff derjenigen Punkte, die für meinen Zweck nur von nebenſächlicher Bedeutung waren, ſo kurz als möglich faſſen. Ich ſcheine darin zu weit gegangen zu ſeyn, ich ſcheine mich unklar ausgedrückt oder doch dem Leſer zu viel Aufmerkſamkeit und Ueberlegung zugemuthet zu haben. Daraus erkläre ich mir einerſeits wenigſtens, die dargelegten manichfaltigen Mißverſtändniſſe, die in Ihrer Auffaſſung meiner Worte ſich begegnen.

Andrerſeits indeß ziehen ſich durch dieſe Mißverſtändniſſe einzelne Aeußerungen hindurch, die auf eine wirkliche Differenz unſrer ethiſchen Principien und Grundbegriffe hindeuten, und dieſe Differenz mag der zweite, vielleicht der Hauptgrund Ihrer falſchen Auffaſſung geweſen ſeyn. Denn wenn Sie behaupten: „Das wirklich Gute iſt eine reine Geſinnung, deren Anerkennung man durchaus nicht fordern kann," ſo ſtimme ich Ihnen zwar, wie gezeigt, in Betreff des zweiten Theils dieſes Satzes bei, nicht aber hinſichtlich des erſten, wenigſtens nicht in der Gegenſätzlichkeit, in welche Sie die reine Geſinnung gegen das „ſittliche Verhalten" und damit gegen das ſittliche Wollen und Thun ſtellen. M. E. ſtrebt die reine ſittliche Geſinnung *als ſolche*, ihrem *Weſen* nach, ſich im ſittlichen Verhalten, im Wollen und Handeln auch zu *bethätigen*. M. E. *fordert* die Sittlichkeit, *fordert* die Idee des Guten dieſe Bethätigung. Denn das Gute iſt das *Seynſollende*, ſonſt wäre es überhaupt kein *ethiſcher* Begriff. Das Gute, das bereits *an ſich* iſt, *gegeben* iſt, mag wohl ein Gutes im phyſiſchen oder metaphyſiſchen Sinne ſeyn d. h. in dem Sinne, in welchem man von der Güte (Vollkommenheit) der Welt oder einzelner Dinge der Welt ſpricht; aber das Gute im *ethiſchen* Sinn iſt nur die Norm unſres *Strebens* und *Wollens*; und die Geſinnung, der Charakter eines Menſchen *iſt* ſittlich gut, nur wenn er das Gute als dieſe Norm in ſein Streben und Wollen, in ſeine Motive und Zwecke, in ſein innerſtes Selbſt aufgenommen hat und ihr gemäß will und handelt. Die bloße reine Geſin-

nung, die ohne den Impuls und die Energie des Wollens und Handelns wäre, würde nothwendig zu jenem Quietismus, jenem Sichhüllen in die eigne Tugend, jene Selbstzufriedenheit und Selbstberuhigung in der eignen Güte und Vollkommenheit führen, die m. E. nur ein Zeichen von moraliſcher Schwäche, wenn nicht gar von Tugendſtolz und Selbſtgerechtigkeit iſt. M. E. darf daher der ſittliche Charakter ſich nicht dabei beruhigen, daß das Sittengeſetz die wirkliche allgemeine Geltung eines in fortwährender Funktion ſtehenden Grundgeſetzes „in der geiſtigen Welt“ bereits habe, ſondern er ſoll und muß danach ſtreben, daß das Sittengeſetz auch in der wirklichen, oder (wie Sie ſagen) „empiriſchen“ Welt Geltung gewinne. Er darf ſich nicht beunruhigen, daß er kraft ſeiner reinen Geſinnung „ein Glied in der Allgemeinheit der Vernunft“ iſt und daß dieſe Allgemeinheit überall dieſelbe iſt; er muß und ſoll vielmehr danach ſtreben und darauf hinarbeiten, daß auch die empiriſche Allgemeinheit, die Gemeinſchaft des Volks, des Staats, des Menſchengeſchlechts, deren empiriſches (thatſächliches) Glied er iſt, der Idee des Guten entſpreche, alſo zu ſittlicher Vollkommenheit gelange, zu einem „ethiſchen“ Organismus werde, in welchem das Ganze wie jedes einzelne Glied vom Sittengeſetz getragen und durchdrungen ſey.

In dieſen Sätzen habe ich bereits den zweiten tiefer liegenden Punkt der Differenz unſrer ethiſchen Grundanſchauungen berührt. Sie ſchreiben dem Moralgeſetze „einen a priori gegebenen Charakter“ zu in demſelben Sinne wie den mathematiſchen Geſetzen des Kreiſes, der Ellipſe ꝛc. Sofern das Sittengeſetz ein Ausfluß der Idee des Guten als des Seynſollenden iſt und ſofern die Idee des Guten zwar nicht als bewußte Idee, wohl aber als Norm unſrer (Ethiſches und Phyſiſches) unterſcheidenden Thätigkeit und durch ihre Verbindung mit dem Gefühl des Sollens als Norm unſres Strebens und Wollens auch mir a priori gegeben iſt, erkenne auch ich im Sittengeſetz ein apriori-ſches Element an. Wenn Sie aber weiter behaupten: „daſſelbe ſey ein Geſetz der allgemeinen und Einen Vernunft, der an und für ſich ſeyenden Wahrheit, welche dem einzelnen Seelenweſen

aufgeht, ſobald es durch Denken in die Sphäre des Allgemeinen eintritt," ſo muß ich die zweite Hälfte dieſes Satzes entſchieden beſtreiten. Genügte das bloße Denken, dieſe ſ. g. Erhebung in die Sphäre des Allgemeinen, um zum klaren Bewußtſeyn, zur vollen Sicherheit und Gewißheit über den Inhalt des Sittengeſetzes zu gelangen, wie wäre es erklärlich, daß ſeit Sokrates und Plato bis auf den heutigen Tag noch immer über den Inhalt des höchſten Rechts- und Sittengeſetzes, über die Faſſung und Gliederung ſeiner Momente, über die aus ihm zu ziehenden Folgerungen für das Thun und Laſſen, unter den Denkern, unter den anerkannt größten Philoſophen Streit und Zwieſpalt herrſcht? Sie ſcheinen indeß ſogar noch einen Schritt weiter zu gehen. Denn Sie behaupten: die Geltung des allgemeinen Geſetzes im mundus intelligibilis „ſtamme aus dem Apriori des reinen und ſpontanen Bewußtſeyns und gehöre folglich zu den Begriffen, welche der Erfahrung vorangehen." Sie ſcheinen alſo anzunehmen, daß es angeborene Ideen oder Begriffe giebt, d. h. Gedanken, die einen urſprünglichen Inhalt unſres Bewußtſeyns bilden, die alſo nicht erſt mittelſt der Erfahrung uns zum Bewußtſeyn kommen, ſondern deren wir uns ohne die Erfahrung bewußt ſind oder mit der ſ. g. Erhebung in's Allgemeine — alſo immer abgeſehen von der Erfahrung, ohne deren Mitwirkung — bewußt werden. Ich dagegen behaupte und habe es ausführlich darzulegen geſucht, daß es angeborene oder aprioriſche Ideen und Begriffe d. h. einen urſprünglichen, a priori vorhandenen Inhalt unſres Bewußtſeyns nicht giebt, weder im Gebiete der theoretiſchen Philoſophie (der Logik) noch in dem der praktiſchen Philoſophie (der Ethik), daß namentlich angeborene Begriffe von „objektivem allgemeingültigen Inhalt" eine contradictio in adjecto involviren; — daß vielmehr die aprioriſchen Elemente unſres Denkens nur in immanenten logiſchen und reſp. ethiſchen Geſetzen und Normen (Kategorien) unſrer unterſcheidenden Thätigkeit beſtehen, nach denen wir zunächſt unbewußt und unwillkürlich verfahren indem wir uns mit Hülfe der apoſterioriſchen Elemente

(Senſationen, Empfindungen, Gefühle —) unſre Anſchauungen und Vorſtellungen, Begriffe und Ideen bilden, daß alſo Nichts urſprünglich (a priori) Inhalt unſres Bewußtſeyns irgendwie iſt, ſondern Alles — auch die Geſetze und Normen ſelbſt nicht ausgenommen — nur mittelſt jener aprioriſchen Elemente und mittelſt der Erfahrung Inhalt unſres Bewußtſeyns wird. Kurz Sie ſtellen (mit Kant) die aprioriſchen Elemente, die Allgemeinheiten der Vernunft, das Apriori des reinen ſpontanen Bewußtſeyns, den mundus intelligibilis in ſchroffer Gegegenſätzlichkeit den aposterioriſchen Elementen, den Allgemeinheiten der Erfahrung, dem Aposteriori des empiriſchen Bewußtſeyns, dem mundus sensibilis gegenüber. Ich dagegen erkenne zwar die Unterſcheidung aprioriſcher und aposterioriſcher Factoren unſrer Erkenntniß im Logiſchen wie Ethiſchen ausdrücklich an und ſuche die nothwendige Annahme derſelben auf's Neue darzuthun, behaupte aber, daß beide keineswegs ſich antithetiſch (unvermittelt) gegenüberſtehen, ſondern daß ſie im Gegentheil ſtets und überall zuſammenwirken, und daß nur durch ihr Zuſammenwirken der Inhalt unſres Bewußtſeyns, der Fortſchritt unſrer Erkenntniß, die Ausbildung unſrer Weltanſchauung im Phyſiſchen wie Ethiſchen zu Stande komme. Ich beſtreite daher die Kantiſche Annahme, daß der Menſch ein Doppelweſen ſey und ebenſo ſehr der erſcheinenden oder Sinnenwelt wie der intelligiblen oder Vernunftwelt angehöre, indem er als Phänomenon dem Sittengeſetz widerſtrebe, aber ihm doch verpflichtet ſey und ſich fühle, als Noumenon (Ding-an-ſich) dagegen das Sittengeſetz wolle und es frei ſich ſelber gebe. Ich ſuche darzuthun (S. 174 f.), daß dieſe Annahme nicht nur nichts erklärt, ſondern im Gegentheil entweder die Freiheit und das Wollen überhaupt, oder ihre eigne Grundlage, das Pflichtbewußtſeyn und das Sittengeſetz, aufhebt und ſomit einen vernichtenden Selbſtwiderſpruch involvirt. Demgemäß erkenne ich zwar die aprioriſche Allgemeingültigkeit des Sittengeſetzes wie aller ethiſchen Geſetze ausdrücklich an: denn ſie ergiebt ſich aus der aprioriſchen Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der ethiſchen Kategorieen (des Rechts, des

Guten, Wahren und Schönen); aber ich behaupte zugleich, daß uns dieſe Allgemeingültigkeit wie überhaupt der Inhalt der ethiſchen Geſetze nur mit Hülfe der Erfahrung und im Fortſchritt der Erfahrung zum Bewußtſeyn kommt, und daß ſie daher auch nur im Fortſchritt der weltgeſchichtlichen Entwickelung der Menſchheit die „wirkliche allgemeine Geltung“ gewinnen können, die ihrer aprioriſchen „allgemeinen Gültigkeit“ entſpricht (S. 182 f. 186). —

Wollten Sie dieſe meine Grundanſchauungen und deren Conſequenzen bekämpfen, ſo forderte das Geſetz aller wiſſenſchaftlichen Discuſſion, daß Sie nicht bloß Ihren Diſſenſus behaupteten (oder gar wie in den Bl. f. wiſſ. Unterh. unbegründeten Tadel gegen meine ethiſchen Principien ausſprachen), ſondern daß Sie zunächſt die Gründe, die ich für meine eigne wie gegen die abweichende Anſicht Kants u. A. entwickelt habe, einer eingehenden Widerlegung würdigten, und demnächſt Ihre Anſicht auf wiſſenſchaftlichem Wege zu beweiſen ſuchten. Nur eine ſolche Discuſſion kann der Wiſſenſchaft ſelbſt wie den Männern der Wiſſenſchaft und den Autoren wiſſenſchaftlicher Werke förderſam ſeyn; und bei ſolcher Discuſſion wird auch jeder ächte und rechte Mann der Wiſſenſchaft ſtets bereit ſeyn einzugeſtehen, daß er ſich geirrt oder unklar ausgedrückt hat, ſobald ihm Irrthum und Unklarheit nur wirklich nachgewieſen werden. Eine ſolche, wenn auch polemiſche Erörterung meiner eignen Anſichten wird mir daher ſtets angenehm ſeyn; wiederholentlich habe ich ja ſelbſt meinen Gegnern die Spalten unſrer Zeitſchrift für ſolche Discuſſionen angeboten und eröffnet.

H. Ulrici.

Recenſionen.

Die Geneſis des Bewußtſeyns nach atomiſtiſchen Principien. Von Maximilian Droßbach. Leipzig, F. A. Brockhaus.

Der Verf. von welchem der Unterz. ſchon früher eine Schrift in unſerer Ztſchr. angezeigt hat, ſpricht ſich, wie in der letzteren,

ſo auch in ſeinem neuſten Werke — worauf zum Theil ſchon der Titel deſſelben hindeutet — für den rein dynamiſchen oder idealiſtiſchen Atomismus aus und ſucht von ihm aus das Bewußtſeyn begreiflich zu machen. Unverkennbar giebt ſeine Darſtellung Zeugniß von einem ächt philoſophiſchen und wiſſenſchaftlichen Talent, wenngleich dieſelbe vielfach in wahrhaft ermüdenden Wiederholungen ſich bewegt und hiedurch die Geduld des Leſers gar zu ſehr in Anſpruch nimmt. Der Atomismus iſt ſeiner Erklärung zufolge diejenige Anſicht der Natur, welche keine Theilung in Materielles und Geiſtiges zugiebt, ſondern die Natur als eine ungetheilte Vielheit, als eine unendliche Geſellſchaft lebendiger Weſen anſchaut; er iſt diejenige Anſicht, welche die Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit in der Natur nicht in den Weſen ſondern in den Formen findet, welche die vielen Weſen durch ihre Wirkungen bilden und löſen, und die Einheit der Natur nicht in irgend einer äußerlichen Vermittlung von Stoff und Geiſt ſucht, ſondern in der Gleichartigkeit aller Weſen, die in ihrem innerſten Grund ſämmtlich lebendige, geiſtige, kräftige ſind. Der Atomismus anerkennt nichts anderes als eine Vielheit von Weſen, und betrachtet die Natur ſelbſt nur als ein Product der Vielheit von Weſen; alle Eigenſchaften findet er abſolut nur an den einzelnen Weſen, und geſteht der Natur, dem Ganzen als ſolchem gar keine Eigenſchaft, gar kein Beſtehen, keine Selbſtändigkeit zu. Er iſt alſo das gerade Gegentheil ſowohl des ſpinopziſtiſchen Pantheismus, welcher die Eigenſchaften dem Ganzen, der Natur zuſchreibt und den einzelnen Weſen ihre Selbſtändigkeit raubt, als des Materialismus, welcher die Eigenſchaften der Materie zuſchreibt und keine einzelnen Weſen anerkennt, aus denen dieſelbe beſteht.

Der Atomismus, ſo gefaßt, wie in den angegebenen Worten der Verf. ſeinen Begriff beſtimmt, ſteht zu dem abſtrakten Pantheismus und Materialismus in demſelben Gegenſatz, welchen zu beiden auch nach des Referenten Ueberzeugnng die wahre, vollkommen ihrer ſelbſt bewußte Philoſophie einnehmen muß. Die ächte Wiſſenſchaft kann als das eigentliche Subſtanzielle

nur das Ideelle, Geistige anerkennen und muß deßwegen dem Materialismus ebenso entschieden entgegentreten, wie sie ein System verwerfen muß, welches die Einzelwesen, selbst die geistigen schlechthin nur als vorübergehende Erscheinungsweisen eines abstrakt allgemeinen Seyns betrachtet. In beiden Beziehungen bildet der rein dynamische Atomismus eine durchaus berechtigte Antithese zu eben jenen einseitigen und unwahren Systemen, welche nach einander im Gebiete der deutschen Wissenschaft aufgetreten sind und sich geltend gemacht haben. Das Erscheinen dieses Atomismus, welcher mit allem Nachdruck die Unendlichkeit der Einzelwesen, die Unzerstörbarkeit ihres Fürsichseyns, die geistartige Natur alles Seyns, damit auch die ewige Bedeutung und Wahrheit der Persönlichkeit hervorhebt, sein Erscheinen in der Geschichte der Philosophie ist m. Er. etwas um so Erfreulicheres und Wohlthuenderes, je mehr der Pantheismus und Materialismus geeignet waren, die freie, sittliche Energie des Selbstbewußtseyns der geistigen Persönlichkeit, an welcher unsere Nation ohnedieß keinen Ueberfluß hat, bei längerer Herrschaft und weiterer Ausbreitung noch mehr zu lähmen. Nimmt man zu der Idealität des Fürsichseyns, welche der Verf. seinen Kraftwesen oder Atomen zuschreibt, noch die weitere Bestimmung derselben hinzu, wonach sie nicht schlechthin einfach, sondern mit einer Fülle unendlicher Vermögen begabt seyn, und hinwiederum nicht von einander isolirt sich entwickeln und blos, wie die Leibnitz'schen Monaden, in einer äußern prästabilirten Harmonie mit einander stehen, sondern wirklich sich zu einigen und in eine reale Wechselwirkung mit einander zu treten bestrebt seyn sollen: alsdann fällt ein großer Theil der Einwendungen hinweg, welchen bisher die Philosophie mit Recht gegen die frühere idealistische oder dynamische Atomistik erhoben hat.

In der idealistischen Auffassung des Wesens alles Seyns, welche zugleich die Begriffe der Unendlichkeit der Persönlichkeit und der Einheit aller Wesen bei allen ihrem Fürsichseyn in sich schließt, stimmen die wahre Philosophie und der dynamische Atomismus mit einander überein. Allein daraus folgt noch nicht

die Nothwendigkeit, den Idealismus in atomistischer Weise sich denken zu müssen. Die Philosophie kann gegen die Annahme der Atome, wenn dieselben nicht als bloße Körperchen, sondern zugleich als Kraftwesen gedacht werden, schwerlich ein absolutes Veto einlegen. Sollte jene Annahme als eine physikalisch nothwendige Hypothese sich erweisen, so wird auch die spekulative Wissenschaft sie anerkennen müssen, und noch mehr wäre dies der Fall, wenn zugleich die begriffliche, logische und ontologische Nothwendigkeit ihrer Existenz sich darthun ließe. Allein so weit meine Kenntniß der Literatur reicht, ist dies bis jetzt nicht der Fall. Droßbach will die logische Nothwendigkeit der Atomistik erweisen; aber der Beweis hievon ist ihm wenigstens m. Er. nicht gelungen. Er sagt, daß, wenn wir die Frage aufstellen, ob der Körper eine Einheit oder eine Vielheit sey, wir leicht finden, daß derselbe keine Einheit sey, sondern aus vielen Theilen bestehe. Ein Stück Schwefel lasse sich in Theile zerlegen, von welchen jeder dieselben Kräfte, wie das ganze Stück, besitze. „Aber — wendet er sich ein — wer bürgt uns dafür, daß diese kleinen Theile des Schwefelstückes nicht selbst aus noch kleineren Theilen zusammengesetzt sind? Es ist denkbar, daß wir durch unsere Zerkleinerungsmittel gar nicht bis zu den letzten Theilen zu gelangen vermögen, die nicht mehr getheilt werden können. Es bleibt somit noch die Frage zu beantworten: was sind jene Theile des Schwefels, die nicht weiter getheilt werden können? Die Antwort hierauf ist: „es ist dasjenige, was kein Stück, kein Stoff mehr ist, was weder Länge noch Dicke noch Breite hat, es ist also der einfache Punkt. Die letzten Theile der Körper sind Punkte. Diese Punkte sind die eigentlichen, Vorstellungen erregenden Wesen, die Mittelpunkte, von denen alle die Vorstellung erregenden Kräfte ausgehen, welche wir an den aus ihnen zusammengesetzten Körpern wahrnehmen, die Centralstellen jener Kraftsphären, welche vom Stein aus im Raume sich verbreiten und unsere Sinne berühren, und welche ebenso auch von den entferntesten Weltkörpern bis zu uns wirken."

Allein gegen diese Beweisführung erhebt sich von selbst die

Einwendung, daß Punkte nicht, wie Droßbach will, Theile der Körper ſind, alſo auch nicht die letzten Theile derſelben ſeyn können. Der Punkt iſt nur die Gränze der Linie, ſelbſt aber nicht irgend ein Theil des Körpers, denn, weil die Theile eines Ganzen dasjenige ſind, woraus das Ganze zuſammengeſetzt iſt und beſteht, ſo müßten die Theile alle weſentlichen Beſtimmungen des Begriffs des Ganzen ſelbſt ſchon in ſich begreifen. Die Theile eines Körpers müſſen daher auch, wenn ſie noch ſo klein ſind, doch einen Raumtheil einnehmen, folglich die drei Dimenſionen, Länge, Breite und Tiefe haben, was der Punkt nicht hat. Der mathematiſche Punkt iſt wohl eine einzelne logiſche Beſtimmung des Begriffs des Körpers, aber kein Theil deſſelben, und, wenn wir den Begriff eines Körpers in ſeine logiſchen Beſtimmungen, von denen jedoch keine ohne die andere als reale Exiſtenz gedacht werden kann, zerlegen, ſo gelangen wir zwar zu dem Begriff des Punktes, nicht aber, wenn wir den Körper mechaniſch und quantitativ theilen. Auf dieſem letzteren Wege gelangen wir immer nur zu ſolchen Theilen, die ſelbſt wieder einen, wenn auch noch ſo kleinen Raumtheil einnehmen, alſo Länge, Breite und Tiefe haben, aber eben deßwegen abermals und ſo fort in's Unendliche getheilt werden können.

Aber auch davon konnte mich wenigſtens die Darſtellung und Entwickelung der Lehre des Verf. nicht überzeugen, daß der Atomismus rein oder abſtrakt dynamiſch gefaßt oder daß alles Seyn blos als Kraft, Geiſt gedacht werden müſſe. Die Atome ſollen nichts Stoffliches an ſich haben, ſondern ganz immaterieller Natur ſeyn. Allein wenn ſie auch nur Punkte ſind, ſo haben ſie vielmehr nothwendig etwas Stoffliches an ſich; denn der Punkt ſetzt, wie bemerkt, die Linie, deſſen bloße Gränze er iſt, die Linie aber ſetzt die Fläche und die Fläche den Körper voraus.

Betrachtet man — ſagt Droßbach — die Körper oder die Stoffe genau, ſo zeige es ſich, daß man nichts als Kräfte, alſo Immaterielles, dem Körper Entgegengeſetztes vor ſich habe. Es zeige ſich, daß nicht die Körper, ſondern die Wirkungen der

Kräfte das ſinnlich Wahrnehmbare ſeyen; denn die immateriellen Kräfte ſeyen es, welche unſere Sinne anregen, nicht die Körper. Die Atome ſeyen daher nichts anderes als jene immateriellen Kraftquellen, welche die Körper bilden; folglich nehmen wir die Atome ſinnlich wahr und nicht die materiellen Körper, und die Körper ſeyen nur das Scheinbare und Unwahre.

Dieſe Argumentation macht ein wahres Moment gegen den abſtrakten Materialismus geltend, ſofern dieſer nur die Materie als exiſtirend betrachtet oder wenigſtens den Geiſt als bloßen Effekt der Materie anſieht. Denn von der Materie wiſſen wir nur durch unſere Empfindung, die Empfindung aber beruht auf einer Erregung unſerer Nerven, und dieſe Erregung hinwiederum iſt eine Wirkung, ein Effekt, welcher auf eine wirkende Kraft zurückweiſt. Die Kraft alſo muß das innere Weſen der Materie ſelbſt ſeyn. Allein weiter reicht auch der angeführte Beweis nicht; vielmehr müſſen wir zu dem Geſagten hinzuſetzen, daß das Weſen der Materie ohne eine Erſcheinung deſſelben nicht denkbar iſt, und daß das Kraftweſen als exiſtirend im Raume auch an den Dimenſionen deſſelben theilnehmen, folglich, weil alles in den Raumdimenſionen Exiſtirende körperlich iſt, etwas Stoffliches als Medium ſeiner Exiſtenz im Raume an ſich haben müſſe. Daß etwas rein Unſinnliches, wie das blos immaterielle Kraftweſen ſinnlich wahrnehmbar ſey, — dieſe Behauptung des Verf. bleibt uns eine contradictio in adjecto.

Freilich bemerkt Droßbach, die Art und Weiſe, wie aus ſinnlich Unwahrnehmbarem ſinnlich Wahrnehmbares entſtehe, werde klar, wenn man betrachte, wie aus unſichtbaren und ungreifbaren Gaſen ſichtbare, greifbar dichte Körper werden. In Gaſen ſeyen die Centra der einzelnen Weſen weiter von einander entfernt, als in den dichten Stoffen. Sinnlich wahrnehmbar werden daher die einzelnen Weſen, wenn viele Centra derſelben auf einen kleinen Raum zuſammengedrängt werden; unſere Sinne bemerken nur große Summen von Weſen in verhältnißmäßig kleinem Raum; viele Weſen zuſammen ſeyen ſichtbar, die

einzelnen oder vereinzelten ſeyen unſichtbar. Daher ſey der Leib wahrnehmbar, weil er eine Vielheit von Weſen ſey, die Seele aber unwahrnehmbar, weil ſie nur ein einzelnes Weſen im Leibe ſey.

Es iſt jedoch klar, daß der Uebergang eines Körpers aus dem gasförmigen in den feſten Zuſtand die Art und Weiſe, wie aus ſinnlich Unwahrnehmbarem ſinnlich Wahrnehmbares entſtehen ſoll, durchaus nicht klar machen kann. Denn, was Droßbach ganz überſieht, die Gaſe ſind keineswegs ſinnlich unwahrnehmbar; ſie haben ein beſonderes Gewicht, einen Geruch u. drgl., und ſind daher ſinnlich wahrnehmbar. Jedenfalls ſind ſie Stoffe, was auch nach Droßbach's Lehre die Seele nicht iſt, und ein Schluß von ihnen auf die Seele iſt alſo ein gewaltiger Sprung, eine *μεταβασις εἰς ἀλλο γενος*.

Was nun aber die Löſung der beſonderen Aufgabe betrifft, welche die vorliegende Schrift ſich geſtellt hat, nämlich die Geneſis des Bewußtſeyns nach atomiſtiſchen Pprincipien darzuſtellen; ſo vermiſſen wir vor Allem ein genaues Eingehen in dieſes höchſt verwickelte pſychologiſche Problem. Der Verf. ſcheint die große Schwierigkeit dieſes Problems gar nicht einmal zu kennen. Wie der Geiſt von der ſinnlichen Empfindung aus durch alle jene Zwiſchenſtufen ſeiner theoretiſchen Thätigkeit hindurch, welche zwiſchen der ſinnlichen Empfindung und der höchſten Form des Bewußtſeyns, dem reinen Selbſtbewußtſeyn, liegen, zu dem letzteren gelange: dieſe genetiſche Entwickelung, welche von ihm zu erwarten man nach dem Titel des Buches ohne Zweifel berechtigt war, findet ſich in denſelben ganz und gar nicht. Statt deſſen wiederholt der Verf. immer nur in unzähligen Wendungen und ſucht er die Behauptung zu begründen, daß alle Atome, alle Grundweſen, ſowohl diejenigen, welche zuhöchſt als Seele und Geiſt erſcheinen, als diejenigen, welche die anorganiſchen Körper ausmachen, an ſich völlig gleichartig ſeyen, daß alles Leben auf dem Empfangen von Eindrücken, welche andere Weſen hervorbringen, und auf dem Gegenſtreben des empfangenden Weſens ſelbſt beruhe, und daß die verſchie-

denen Formen des Lebens, die anorganiſche und organiſche, die bewußte und unbewußte, eben nur verſchiedene Formen des Empfangens und Gebens ſeyen.

Dieſe letztere Behauptung nun wird wohl Niemand in Abrede ſtellen. Selbſt der reinſte Idealismus hat dies nicht gethan; auch J. G. Fichte iſt nicht der Anſicht geweſen, daß aus dem bloßen Ich ohne ein Nicht-Ich das Bewußtſeyn ſich begreifen laſſe. Die Frage iſt einmal nur die: ob das ganze Seelenleben in den beiden Grundvermögen des Empfangens und Gebens, des Sinns und Triebs, erſchöpft ſey, oder ob nicht noch ein drittes, zwiſchen beiden vermittelndes, angenommen werden müße? Ich habe mich in unſ. Ztſchr. (B. XXXVII, H. 2, S. 177.) bereits für die letztere Anſicht ausgeſprochen und glaube daher, hierauf verweiſen zu dürfen. Es iſt auch an ſich klar, daß die Art des aktiven Verhaltens der Seele zu dem, was ſie von Außen empfängt, alſo empfindend, wahrnehmend, denkend in ſich aufnimmt, ihr Aneignenwollen deſſelben oder ihr Gegenſtreben gegen daſſelbe ſich nach dem Gefühle richtet, welches das empfangene in ihr Inneres aufgenommene Objekt in der Totalität des Ich hervorbringt, und daß das Gefühl demnach das Dritte, von dem Empfangen und Streben, Erkennen und Wollen wohl zu Unterſcheidende, zugleich aber beide Formen des Seelenlebens Vermittelnde iſt.

Davon jedoch abgeſehen erhebt ſich die weitere Frage: ob die verſchiedenen Formen des Lebens, die anorganiſche und organiſche, und in dieſer hinwiederum die vegetabiliſche, animaliſche und geiſtige, ſpecifiſch von einander verſchieden ſeyen? Daß alle dieſe Formen des Lebens in dem Gegenſatze des Empfangens und Gebens ſich bewegen, dies ganz Allgemeine hebt die ſpecifiſchen Differenzen derſelben ſelbſtverſtändlich noch nicht auf; nicht einmal durch die Anerkenntniß, daß im Ganzen ein Stufengang der Entwicklung durch die Natur ſich hindurchziehe, folglich jene verſchiedenen Formen des Lebens als niederere und höhere Stufen ſich zu einander verhalten, wird die Annahme einer ſpecifiſchen Differenz derſelben von einander ausgeſchloſſen. Stufen

des allgemeinen Lebens ſind zugleich Arten, Species deſſelben, wenn ſie auf urſprünglichen Naturunterſchieden beruhen, welche ſelber nicht in einander übergehen können, und zwar darum, weil das urſprüngliche Maaß von Lebenskräften, das jeder einzelnen Art aus dem allgemeinen Lebensgrund zu Theil geworden, ein verſchiedenes, feſtbegränztes iſt. Bis jetzt hat noch keine Beobachtung eine Transformation einer niederen Gattung in eine höhere nachzuweiſen vermocht. Geſetzt auch die neuerdings aufgeſtellte Theorie Darwin's, welcher zufolge alle Thierarten nur auf wenige urſprüngliche Gattungen ſich zurückführen laſſen, beſtätige ſich vollkommen, ſo wären ja auch dann noch innerhalb des Thiergeſchlechts verſchiedene urſprüngliche Species anzunehmen, ohnedieß aber bliebe hievon die Annahme einer ſpecifiſchen Differenz zwiſchen Pflanze, Thier, Menſch ganz unberührt.

Droßbach hat nun eigentlich kein wiſſenſchaftliches Intereſſe, die ſpecifiſche Differenz der Lebensformen zu leugnen. Da er ſeine Atome zwar als gleichartig, aber jedes als mit einer großen Zahl verſchiedener Kräfte begabt ſich denkt, ſo kann er zur Erklärung jener ſpecifiſchen Differenz ſich mit der Annahme helfen, daß die niederen Arten von Weſen deßwegen, weil ſie, unter ungünſtigeren Bedingungen als die höheren zum individuellen Weltleben gelangt, nicht die vollkommenen Organe beſitzen, wie die höheren Weſen, auch nicht im Stande ſeyen, ihre höheren Kräfte zu entwickeln und zu äußern, und umgekehrt, daß aber nichts deſto weniger an ſich die Kraft des Denkens eine ſpecifiſch höhere Art des Lebens ſey, als die bloße Kraft des ſinnlichen Empfindens oder vollends als die des bloßen Reizes oder gar des mechaniſchen Eindrucks. Von dieſer Seite ſtellt auch Droßbach vielfach die Sache dar. Entzieht man — ſagt er z. B. — der menſchlichen Seele ihren gut eingerichteten menſchlichen Organismus und giebt ihr einen unvollkommneren, ſo kann ſie in demſelben Maaße weniger die Geſetze der Welter faſſen, wie wir am Cretin ſehen, oder giebt man der Seele des Wurms den Organismus eines Hundes, ſo wird ſie in demſelben Maaße

vollkommener empfinden, als der Organismus des Hundes vollkommener iſt.

Ob aber dieſe Auskunft ausreiche, iſt eine andere Frage. Ueber das hiebei in Betracht kommende Problem etwas Genaueres feſtzuſtellen, iſt freilich ſchwer und uns bis jetzt kaum möglich, weil wir noch zu wenig Einſicht in das Werden der Individuen haben. Und doch iſt wohl die Annahme denkbar, daß die Art der Organiſation, welche ein jedes Weſen in der Zeit ſeiner Leibwerdung erlangt, blos von den äußeren, fremden Urſachen, welche dabei mitwirken, und nicht auch von dem ſich organiſirenden Weſen ſelbſt, von ſeiner eigenen qualitativen Seynsbeſtimmtheit abhänge? Iſt die letztere Annahme ohne Zweifel begründet, ſo müſſen wir auch die Folgerung ziehen, daß die menſchliche Seele allerdings ohne ihren vollkommeneren Organismus nicht vollkommener percipiren könnte, als dieß dem Wurm oder Hund möglich iſt, daß ſie aber eben einen vollkommeneren Organismus habe, nicht blos deßwegen, weil bei ihrer Organiſation ihr ſelbſt fremde Coefficienten und Bedingungen günſtiger mitwirkten, ſondern auch weil ſie ſelbſt, ſie an ſich vollkommener, qualitativ anders und höher beſchaffen iſt, als die Thier-, die Wurm- oder Hundeſeele. Das Beiſpiel des Cretin beweiſt hiegegen nichts. Im Weſentlichen iſt doch auch ſein Organismus ein menſchlicher, und bei ihm ſieht man deutlich, daß es ſich nur von einer Hemmung handle, deren mögliche relative Hebung und Linderung auch mit einer höheren Aeußerung und Entwickelung der in ſeiner Seele nur ſchlummernden Geiſteskräfte verbunden iſt, während wir von allem Dem bei einem Hunde oder Wurme nichts bemerken. So ſehr iſt die innere, qualitative und urſprüngliche Beſchaffenheit und Weſensbeſtimmtheit der Seele ſelbſt die Bedingung der Art ihrer Korporiſation, daß man ja ſchon die Behauptung gewagt hat, die Seele baue ſich ſelbſt nach einem inneren Schema ihren Leib, und, wenn auch vielleicht hiebei die fremden, äußern Coefficienten der Organiſation zu wenig in Betracht gezogen worden ſeyn mögen, ſo iſt jedenfalls der innere Seelentypus der maaßgebende

Kantischen Gegensatz, und verschwinden in ihn hinein, wie Goethe selbst in Spinoza. Das ist ihr Wesen, und das ist ihre Grenze.

Wenn Goethe sagt: „Ich habe mich nie mit Kant befassen können", ist es ein Irrtum. Er hat sich mit ihm befassen müssen, weil er ihn nicht ignorieren konnte. Er hat sich mit ihm befassen müssen, weil er ihn nicht ignorieren durfte. Er hat sich mit ihm befassen müssen, weil er ihn nicht ignorieren wollte. Er hat sich mit ihm befassen müssen, weil er ihn nicht ignorieren konnte, weil er ihn nicht ignorieren durfte, weil er ihn nicht ignorieren wollte. Er hat sich mit ihm befassen müssen, weil er ihn nicht ignorieren konnte, weil er ihn nicht ignorieren durfte, weil er ihn nicht ignorieren wollte, weil er ihn nicht ignorieren konnte, weil er ihn nicht ignorieren durfte, weil er ihn nicht ignorieren wollte. Er hat sich mit ihm befassen müssen, weil er ihn nicht ignorieren konnte, weil er ihn nicht ignorieren durfte, weil er ihn nicht ignorieren wollte, weil er ihn nicht ignorieren konnte, weil er ihn nicht ignorieren durfte, weil er ihn nicht ignorieren wollte, weil er ihn nicht ignorieren konnte, weil er ihn nicht ignorieren durfte, weil er ihn nicht ignorieren wollte. Er hat sich mit ihm befassen müssen, weil er ihn nicht ignorieren konnte, weil er ihn nicht ignorieren durfte, weil er ihn nicht ignorieren wollte

stellte seine Preisaufgabe dahin, es seien Personen vorgeführt, welche sich in Bezug auf Gesichtsbildung, Haarwuchs, Kleidung, Gang, Haltung, Gebärden, Sprache, Stimme, Mienenspiel, Temperament, Charakter, Lebensart, Beruf und Herkunft unterscheiden, und es sei die Aufgabe, aus diesen Merkmalen auf die Rasse, zu der jede Person gehört, zu schließen. Es sind 10 Preise ausgesetzt, 5 für Arbeiten, welche sich mit der Rassenbestimmung der Europäer, 5 für solche, welche sich mit der Rassenbestimmung der Nichteuropäer befassen. Die Preise bestehen in goldenen Medaillen im Werthe von 1000 Mk. Die Arbeiten sind bis zum 1. Januar 1900 an den Präsidenten der Gesellschaft, Herrn Geheimrath Waldeyer, einzusenden. Die Preisvertheilung findet in der Sitzung vom 15. März 1900 statt. Nähere Auskunft ertheilt das Secretariat der Gesellschaft, Berlin, Dorotheenstraße 35.

Die Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte in Wien hat zum 50. Jubiläum ihres Bestehens, welches am 30. April 1900 gefeiert wird, eine Preisaufgabe gestellt, welche sich auf die Anthropologie der Bevölkerung Oesterreich-Ungarns bezieht. Es sollen die Ergebnisse der Untersuchungen an Lebenden, welche seit dem Jahre 1870 in Oesterreich-Ungarn vorgenommen wurden, zusammengestellt und kritisch verarbeitet werden. Es sollen ferner neue Untersuchungen an Lebenden angestellt werden, und zwar sollen diese Untersuchungen sich auf die Körpergröße, Körperproportionen, Kopfform, Gesichtsform, Augenfarbe, Haarfarbe, Hautfarbe, Nasenform, Ohrform, Handform, Fußform und auf Abnormitäten erstrecken. Es sollen ferner Messungen an Lebenden vorgenommen werden, welche sich auf die Körpergröße, Kopfform, Gesichtsform

zeigen will, daß der Menſch blos deßwegen geiſtiger, bewußter Thätigkeiten fähig ſey, weil er hiezu die nöthigen Werkzeuge, das geeignete Nervenſyſtem habe. Grund und Bedingung, Urſache und Mittel werden hier aufs augenfälligſte verwechſelt, und es klingt ſogar ganz materialiſtiſch, wenn Droßbach das Nervenſyſtem geradezu die Urſache des bewußten Zuſtandes des menſchlichen Weſens nennt. (Vergl. S. 135).

Allein auch darin berührt ſich die dynamiſche Atomiſtik mit der mechaniſchen materialiſtiſchen, daß beide zur vollen Anerkenntniß der Einheit aller Weſen und der wahren Bedeutung des Begriffs des Ganzen nicht hindurchzudringen vermögen. So ſehr man ſich nach dem bisher Entwickelten hierüber wundern möchte, ſo klar liegt dieß doch ſchon in der oben angeführten Behauptung Droßbach's, daß der Atomismus diejenige Lehre ſey, welche „alle Eigenſchaften abſolut nur an den einzelnen Weſen ſelbſt findet, und der Natur, dem Ganzen als ſolchem gar keine Eigenſchaft, gar kein Beſtehen, keine Selbſtſtändigkeit zuerkennt.“ Allerdings Selbſtſtändigkeit dem Ganzen zuerkennen kann nur der Pantheismus, welcher das Einzelweſen als bloßes Accidenz des Ganzen ſetzt. Aber hievon iſt nur das Extrem die atomiſtiſche Anſicht, ſofern ſie das Beſtehen des Ganzen leugnet oder den Begriff deſſelben als etwas Eigenſchaftsloſes, Leeres bezeichnet. Wie eigentlich hiemit die andere Behauptung Droßbach's ſtimme, daß es im Weſen der Atome liege, ſich mit einander zu verbinden, daß alles Leben auf einem wechſelſeitigen Empfangen und Geben beruhe, ſehe ich nicht ein. Noch weniger läßt ſich damit die Thatſache reimen, daß die Welt ein Syſtem, ein Geſammtorganismus iſt, worin alle Arten und Gattungen von Weſen ihre beſondere gliedliche Stellung haben. Denn aus dieſer Thatſache ergiebt ſich, daß die Idee des Ganzen als eines Geſammtorganismus das Prius des Seyns aller Einzelweſen und das konſtitutive, freilich nicht für ſich ſelbſtſtändige, wohl aber im unbedingten, ſchöpferiſchen Geiſte begründete Princip aller Arten und Individuen, damit ihnen ſelbſt als die bildende Macht immanent iſt.

Ob dies auf den Gedanken an die Freiheit zu beziehen ist, oder ob es nur ein Ausdruck der Freude über die Rückkehr ist, wie sie auch in den Worten des Vaters zum Ausdruck kommt, ist nicht zu entscheiden. Jedenfalls ist es ungerechtfertigt, wie z. B. Jülicher (Die alten Gleichnisreden Jesu II, 1899, S. 429) es tut, in dem Ausdruck ἐν τῷ ἀγρῷ eine Anspielung auf die Freiheit zu finden, die der Sohn im Gegensatz zu dem Knechtsstande im Hause des Vaters hat. Ebenso ist es ungerechtfertigt, wenn Wellhausen (Das Evangelium Lucae, 1904, S. 73) in dem Ausdruck ἐν τῷ ἀγρῷ eine Anspielung auf die Freiheit findet

Auf die Frage, wie Wagner seinen Stil bildete, sagte er: „Ich habe mich nie um Stil gekümmert, sondern immer nur darum, daß ich mich deutlich machte. Ich habe mich nie hingesetzt, um zu schreiben, ohne vorher meine Gedanken über den Gegenstand, den ich behandeln wollte, vollständig geordnet zu haben."

Ähnlich äußerte sich Richard Wagner in einem Gespräch mit Dr. Hans Richter: „Ich habe mich nie um Stil gekümmert, sondern immer nur darum, daß ich mich deutlich machte. Ich habe mich nie hingesetzt, um zu schreiben, ohne vorher meine Gedanken über den Gegenstand, den ich behandeln wollte, vollständig geordnet zu haben. Ich habe mich nie um Stil gekümmert, sondern immer nur darum, daß ich mich deutlich machte. Ich habe mich nie hingesetzt, um zu schreiben, ohne vorher meine Gedanken über den Gegenstand, den ich behandeln wollte, vollständig geordnet zu haben."

Auf die Frage, wie Wagner seinen Stil bildete, sagte er: „Ich habe mich nie um Stil gekümmert, sondern immer nur darum, daß ich mich deutlich machte. Ich habe mich nie hingesetzt, um zu schreiben, ohne vorher meine Gedanken über den Gegenstand, den ich behandeln wollte, vollständig geordnet zu haben."

Ähnlich äußerte sich Richard Wagner in einem Gespräch mit Dr. Hans Richter: „Ich habe mich nie um Stil gekümmert, sondern immer nur darum, daß ich mich deutlich machte. Ich habe mich nie hingesetzt, um zu schreiben, ohne vorher meine Gedanken über den Gegenstand, den ich behandeln wollte, vollständig geordnet zu haben. Ich habe mich nie um Stil gekümmert, sondern immer nur darum, daß ich mich deutlich machte. Ich habe mich nie hingesetzt, um zu schreiben, ohne vorher meine Gedanken über den Gegenstand, den ich behandeln wollte, vollständig geordnet zu haben."

Beta

um ſie mit ihren Errungenſchaften zu reproduciren, die Wahrheiten und Irrthümer derſelben zu erkennen, jene von dieſen zu unterſcheiden und zu bewahren uund dieſe zu überwinden. Es pflanzen ſich Irrthümer durch Jahrtauſende fort und werden durch die höchſten Autoritäten vertreten, bis man auf ſie und ihre Quelle geführt wird. Mit einer größern Vertiefung des Geiſtes erweitert ſich ſein Horizont, und er entdeckt neue Mittel und Wege, das Alte in neuer Form zu erkennen und das Neue durch das Alte zu ſchaffen.

Das gegenwärtige Bedürfniß nach Reformen der Philoſophie kennzeichnet ſich beſonders durch das Bedürfniß, bei den Reformen der Philoſophie auf die Reform durch Kant zurückzugehen. Dieſes Bedürfniß wird täglich lauter und vielſeitiger. Allein dieſe Reform durch Kant kann nur aus der Reform, welche die Geſchichte der neuern Philoſophie in Baco und Carteſius begonnen hat, verſtanden werden, und dieſe beiden ſind daher auch in unſerer Zeit der Gegenſtand der Forſchung geworden.

Die gegenwärtige Schrift erfaßt ihre Aufgabe ganz in dem gedachten Sinne, und ſucht ſie zu löſen. Sie geht daher auch auf die frühere Philoſophie zurück, und ſucht ſie in dieſer Hinſicht zu reproduciren und zu beurtheilen.

Der Verfaſſer beginnt mit einer Lebensbeſchreibung ſeines Helden, aus der er den Schluß zieht, daß dieſer ſich den Sokrates zu ſeinem Vorbilde gewählt habe. Ein großes Gewicht legt er auf Carteſius' Schrift: Inquisitio veritatis per lumen naturale, deren Inhalt er beifügt. Er tritt in dem nächſten Abſchnitt folgender Anſicht Hegel's entgegen: Carteſius habe einmal die Sache wieder von vorne angefangen, und beginnt mit deſſen Vorgängern: Montaigne, Charron, Campanella, Sanchez.

Das zweite Buch giebt die Darſtellung der Philoſophie des Carteſius. Hier erhebt der Verfaſſer gleich anfangs gewichtige Einwendungen gegen ſeinen Autor. „Der Geiſt," ſagt er, „hat ſich bei ihm nicht erſt von dem Zweifel emporgefunden,

1 Danach wählte der Herr noch 72 andere aus und sandte sie aus, je zwei zu zweit vor ihm her, in alle Städte und Orte, wo er selbst hinkommen wollte. 2 Und er sprach zu ihnen: Die Ernte ist groß, aber wenige sind der Arbeiter. Bittet nun den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter aussende in seine Ernte. 3 Geht hin! Siehe, ich sende euch wie Lämmer mitten unter die Wölfe. 4 Tragt weder Geldbeutel noch Tasche noch Schuhe und grüßt niemand auf der Straße. 5 Wenn ihr in ein Haus kommt, so sprecht zuerst: Friede sei diesem Hause! 6 Und wird daselbst ein Kind des Friedens sein, so wird euer Friede auf ihm ruhen; wenn aber nicht, so wird er sich wieder zu euch kehren. 7 In demselben Hause aber bleibt, eßt und trinkt, was sie haben; denn der Arbeiter ist seines Lohnes wert. Ihr sollt nicht aus einem Hause in das andere gehen. 8 Und wenn ihr in eine Stadt kommt und sie euch aufnehmen, da eßt, was euch vorgesetzt wird, 9 und heilt die Kranken, die darin sind, und sagt ihnen: Das Reich Gottes ist nahe zu euch gekommen. 10 Wenn ihr aber in eine Stadt kommt und sie euch nicht aufnehmen, da geht hinaus auf ihre Straßen und sprecht: 11 Auch den Staub, der sich aus eurer Stadt an unsere Füße gehängt hat, wischen wir ab auf euch. Doch sollt ihr wissen, daß das Reich Gottes nahe gekommen ist. 12 Ich sage euch: Es wird Sodom erträglicher ergehen an jenem Tage als einer solchen Stadt. 13 Wehe dir, Chorazin! Wehe dir, Bethsaida! Wären in Tyrus und Sidon die Taten geschehen, die in euch geschehen sind, sie hätten vor Zeiten in Sack und Asche gesessen und Buße getan. 14 Darum wird es Tyrus und Sidon erträglicher ergehen im Gericht als euch. 15 Und du, Kapernaum, die du bis an den Himmel erhoben bist, du wirst bis in die Hölle hinabgestoßen werden. 16 Wer euch hört, der hört mich; und wer euch verachtet, der verachtet mich; wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat.

ſeine Vorausſetzungen zurückgehen müſſe. Er ſetzt ſubjective und objective Beſtimmungen voraus, durch welche er ſelbſt vermittelt iſt oder durch welche er ſich vielmehr ſelbſt vermittelt. Die erſten ſind ſeine Erkenntnißvermögen, die zweiten ſind ſeine erkennbaren Objecte, durch welche jene Vermögen ſich ſelbſt entwickeln, ja aus welchen ſie ſogar ſelbſt ſtammen und doch wieder gegen ſie ſelbſtändig, von ihnen verſchieden ſind, und doch mit denſelben übereinſtimmen. Worauf gründet ſich ihre Uebereinſtimmung bei ihrer Verſchiedenheit? Gerade weil das Erkenntnißſubject von dem Seynsſubject ſtammt, müſſen beide mit einander übereinſtimmen. Allein alsdann iſt das Subject des Erkennens durch das Subject des Seyns beſtimmt, während es daſſelbe beſtimmen und Beſtimmungsgrund deſſelben ſeyn ſoll. Das Ich, hierin hat der Verfaſſer Recht, iſt kein unmittelbarer, ſondern ein ſehr vermittelter, ja der allervermitteltſte Begriff. Es hat daher ſchon eine Geſchichte, in welcher es ſeine Vermittelungen ſich hervorbringt, um ſie und ſich in ſeinem eigenen Thun zu erkennen. Es iſt dieſes in dieſem Sinn ſeine unbewußte Geſchichte, welche ihm dann zum Bewußtſeyn kommt, und mit dieſem Bewußtſeyn iſt eben das Ich als Erkenntnißprincip geſetzt. Das Bewußtſeyn dieſer unbewußten Geſchichte des Ich macht dieſes nicht bloß zum Ich, ſondern iſt auch der Grund der Begründung ſeiner aprioriſchen Selbſterkenntniß, welche nun erſt mit ihm ſelbſt beginnen kann. Dieſes verſteht auch Schmid mit dem aprioriſchen Schluß, wie ich aus S. 101 entnehme. Aber das Princip hat ſich auch zu verwirklichen. Es giebt ſo zwei Richtungen: eine geht zum Erkenntnißprincip oder Ich hin, die andere geht von ihm aus, hat es als Princip, um es zu verwirklichen. Die erſte befolgt eine analytiſche, die zweite eine ſynthetiſche Methode. Dieſe letztere geht von dem erlangten Begriff des Ich aus, um ihn zu verwirklichen. Allein das Ich ſtammt nicht aus jener ſeiner unbewußten Geſchichte, ſondern dieſe ſtammt vielmehr aus ihm; es iſt als Ich nur durch dieſelbe vermittelt, nicht verurſacht, verurſacht hat es ſie ſelbſt. Daher ent-

Kraft, die sie auf den Körper ausübt, ihre Richtung und ihre Intensität. Die Richtung ist durch die Richtungslinie gegeben, d. h. durch die Gerade, auf der die Kraft wirkt. Die Intensität ist durch die Größe der Kraft gegeben, d. h. durch eine Zahl, die angibt, wie viel mal größer oder kleiner die Kraft ist als eine andere Kraft, die wir als Einheit gewählt haben. Diese Einheit ist in der Technik das Kilogramm, in der Physik das Dyn.

Wir können eine Kraft durch eine Strecke darstellen, die in der Richtungslinie der Kraft liegt und deren Länge der Intensität der Kraft proportional ist. Wir können z. B. 1 kg durch 1 cm darstellen, 2 kg durch 2 cm, 3 kg durch 3 cm usw. Wir können aber auch 1 kg durch 2 cm darstellen, 2 kg durch 4 cm, 3 kg durch 6 cm usw. Wir können 1 kg durch 3 cm darstellen, 2 kg durch 6 cm, 3 kg durch 9 cm usw. Wir können 1 kg durch 4 cm darstellen, 2 kg durch 8 cm, 3 kg durch 12 cm usw. Wir können 1 kg durch

Jahre 1878 verstorben. Er war Professor der Theologie und Rector der Universität zu Leipzig, Mitglied der Sächsischen Ständeversammlung, Oberhofprediger und Oberconsistorialrath. Seine Predigten, Reden und Vorlesungen sind in grosser Anzahl gedruckt. Sein Hauptwerk ist die Dogmatik, die in 3 Auflagen erschienen ist. Ausserdem hat er eine Geschichte der Leipziger Universität geschrieben, die 1865 erschien. Er war ein Mann von grosser Gelehrsamkeit und Beredsamkeit, aber seine Lehre war nicht immer klar und verständlich.

Ein anderer Professor der Theologie, der in Leipzig lehrte, war Franz Delitzsch. Er war ein Jude, der sich taufen liess und dann Professor der Theologie wurde. Er hat viele Bücher geschrieben, die sich alle mit der Bibel beschäftigen. Er war ein sehr gelehrter Mann und ein guter Christ.

Wundt, der in Leipzig lehrte, war ein Professor der Philosophie. Er hat viele Bücher geschrieben, die sich mit der Philosophie beschäftigen.

Tiere, Pflanzen und Mineralien für ihre Weltbazare, darunter auch für den Bazar in Paris, dem Mittelpunkt der Welt.

Ich habe mich in Paris nicht lange aufgehalten, weil ich mich dort nicht wohl fühle, und weil ich mich nicht mit Franzosen abgeben will, die mich verachten. Es ist ein Volk, das sich selbst überschätzt, und das sich für das erste Volk der Welt hält. Ich habe mich in Paris nur mit Deutschen abgegeben, und mit Leuten, die gut Deutsch sprechen. Ich habe mich auch nur mit Leuten abgegeben, die mir Empfehlungen an Deutsche mitgaben, und diese Deutschen haben mich dann wieder an andere Deutsche empfohlen, und so habe ich in Paris nur Deutsche kennen gelernt. Ich habe mich in Paris nicht wohl gefühlt, weil ich mich dort nicht wohl fühlen konnte, weil ich mich dort nicht wohl fühlen wollte. Ich habe in Paris nur Deutsche gesehen, weil ich nur Deutsche sehen wollte. Ich habe in Paris nur Deutsch gesprochen, weil ich nur Deutsch sprechen wollte. Ich habe in Paris nur Deutsch gedacht, weil ich nur Deutsch denken wollte. Ich habe in Paris nur Deutsch gelesen, weil ich nur Deutsch lesen wollte. Ich habe in Paris nur Deutsch gehört, weil ich nur Deutsch hören wollte. Ich habe in Paris nur Deutsch gefühlt, weil ich nur Deutsch fühlen wollte. Ich habe in Paris nur Deutsch geschrieben, weil ich nur Deutsch schreiben wollte. Ich habe in Paris nur Deutsch geschrieben, weil ich nur Deutsch schreiben wollte. Ich habe in Paris nur Deutsch geschrieben, weil ich nur Deutsch schreiben wollte.

schon sehr krank. Über sein Befinden hat er mir Nachricht gegeben, und ich habe ihm geantwortet, daß ich ihn bedauere, daß ich aber nicht glaube, daß er sterben werde. Ich habe ihm gesagt, daß er sich nicht zu sehr ängstigen solle, daß er sich ruhig verhalten und Geduld haben müsse. Ich habe ihm auch gesagt, daß ich ihn nicht verlassen werde, daß ich ihn nicht verlassen könne, daß ich ihn nicht verlassen wolle, daß ich ihn nicht verlassen dürfe

Wesen, und so der beide hervorbringende Grund, die Ursache derselben. Die Form ist hier das subjective, die Materie das objective Seyn, und da jene nicht ohne dieses existirt, so gibt es kein reines, sondern nur ein an die Materie gebundenes und von ihr abhängiges Subject. Es gibt nur einen Naturgeist.

Diese Ansicht beherrschte die Zeiten des Alterthums und Mittelalters. Gegen diese Ansicht macht Cartesius die substanzielle Verschiedenheit der Dinge geltend, die wesentliche Verschiedenheit des Geistes von der Natur einerseits, Gottes von der Welt andrerseits. Die Substanzen sind so die Realprincipien, aus welchen die Erscheinungen abgeleitet werden sollen. Sie sind absolute Principien, nicht das unbestimmte Allgemeine, das seine Bestimmungen erst im Besondern hat und daher nicht Grund desselben seyn kann.

Allein Cartesius kennt nur logische, keine realen Substanzen und ist so Urheber des logischen Rationalismus in der neuern Philosophie geworden. Dieses zeigt nun auch Schmid S. 90 ff. Er bemerkt S. 94, daß Cartesius unter dem Absoluten neben den Realprincipien das Primäre: Grundzahl, Linie u. s. w. versteht, hiermit ist das abstract Einfache für das Reale gehalten und das unbestimmt Allgemeine zum Princip des Besondern gemacht worden, welches in der ganzen neuern Philosophie herrschend geblieben und die Hauptirrthümer hervorgebracht hat. So heißt es auch S. 96, Cartesius habe den Kreis eigentlicher Erkenntniß auf die einfachen Naturen beschränkt und es blieben ihm nur die einfachen Naturen evident. S. 98. Damit hängt auch die S. 102 bemerkte Identificirung des Erkenntniß- und Seynsgrundes zusammen, ein Irrthum, welcher folgenschwer in die neuere Philosophie über- und in ihr bis jetzt fortgegangen ist, als die Lehre von der unmittelbaren Einheit des Denkens und Seyns. Dieses Seyn ist als Seyn der Natur und des Geistes so unterschieden worden, daß jenes das Object und der Inhalt, dieses als Subject nur Form des Denkens ist. Monismus und Dualismus sind so der Sache nach dasselbe. Wenn der Geist, wie bei Cartesius, nur insofern Geist ist, als er die

Neue ist der Hypothese von Bernoulli, wenn sie schon 1738 in seiner Hydrodynamik (Sect. X, Cap. 3, § 3) ausgesprochen ist, nicht. Sie ist schon von Mariotte (Traité du mouvement des eaux, 1686, Discours II, Prop. 5) und Daniel Bernoulli (Hydrodynamica, 1738, Sect. X, Cap. 3, § 3) ausgesprochen worden. Daß die Hypothese, die Bernoulli und er für richtig halten, nicht richtig ist, hat Poisson (Mémoires de l'Académie des sciences de l'Institut de France, Tome III, 1831, p. 1—176) bewiesen. Die Hypothese ist nicht richtig, weil sie nicht mit der Theorie der Wellenbewegung übereinstimmt. Diese Theorie ist aber durch die Erfahrung bestätigt. Die Hypothese ist also falsch. Sie ist auch in sich widersprechend. Sie sagt, daß die Geschwindigkeit der Wellenbewegung gleich sei der Geschwindigkeit, die ein Körper durch die Höhe der Welle erlangt. Diese Geschwindigkeit ist aber nicht die Geschwindigkeit der Wellenbewegung, sondern die Geschwindigkeit der Teilchen, die in der Wellenbewegung begriffen sind.

Wenn auch nach der Hypothese die Wellenbewegung nicht richtig ist, so ist doch die Berechnung, die auf dieser Hypothese beruht, richtig, wenn man sie als eine Berechnung auffaßt, die auf einer Hypothese beruht. Es ist also richtig, daß, wenn die Geschwindigkeit der Wellenbewegung gleich ist der Geschwindigkeit, die ein Körper durch die Höhe der Welle erlangt, die Kraft, die die Welle hervorbringt, gleich ist dem Gewichte einer Wassersäule, deren Höhe gleich ist der Höhe der Welle. Es ist also richtig, daß, wenn die Geschwindigkeit der Wellenbewegung gleich ist der Geschwindigkeit, die ein Körper durch die Höhe der Welle erlangt, die Kraft, die die Welle hervorbringt, gleich ist dem Gewichte einer Wassersäule, deren Höhe gleich ist der Höhe der Welle. Es ist also richtig, daß, wenn die Geschwindigkeit der Wellenbewegung gleich ist der Geschwindigkeit, die ein Körper durch die Höhe der Welle erlangt, die Kraft, die die Welle hervorbringt, gleich ist dem Gewichte einer Wassersäule, deren Höhe gleich ist der Höhe der Welle.

Folgende gibt nun eine weitere interessante und scharfsinnige Vergleichung Platon's und Aristoteles' mit Cartesius.

Von dieser Vergleichung geht der Verfasser auf eine weitere Vergleichung des Cartesius mit Augustinus und Thomas von Aquin, von dem jener das Platonische, dieser das Aristotelische Element vertrete, über, und vergleicht noch endlich seinen Autor mit der Scholastik und Mystik. Darauf folgen die Ableitung des cartesianischen Dualismus und kritische Bemerkungen und hierauf der Schluß.

Diese Ordnung finde ich nicht geeignet, sie führt, mindestens gesagt, zu Wiederholungen, und es leidet die klare übersichtliche Entwicklung des Ganzen. Die geschichtliche Entwicklung war bis Cartesius fortzuführen, und die Probleme, die vor ihm gelöst und nicht gelöst und die gar nicht erkannt worden sind, hervorzuheben, und wie sich Cartesius hierzu verhält, wie er sie selbst zu lösen versuchte und wirklich löste; denn beides ist wohl zu unterscheiden. Dies scheint mir der rechte Weg gewesen zu seyn.

Die vorliegende Schrift ist besonders bei den gegenwärtigen, radicalen Reformbestrebungen der Philosophie von großem Werth, und ist ein höchst schätzbarer Beitrag zur Orientirung über die hierbei in Betracht kommenden Hauptprobleme, welche zu lösen sind. Sie deckt die Hauptirrthümer der bisherigen Philosophie auf, deutet die Lösung freilich nur an. In Bezug auf beides will ich auf keine nähere Kritik eingehen.

Es ist als ein besonderes Werk der Providenz anzusehen, daß die Geschichte der neuern Philosophie von drei verschiedenen, aber sich einander ergänzenden Richtungen in Cartesius, Baco, J. Böhme begonnen wird; und diese drei haben in unserer Zeit eine besondere Bearbeitung gefunden: ein Beweis, mit welcher Macht die Philosophie unserer Zeit auf eine radicale Reform gerichtet ist. Nachdem Cartesius schon früher Bearbeiter gefunden hat, erscheint die vorliegende Schrift als die bedeutendste Leistung hierin. Ebenso hat neulich K. Fischer eine geistvolle Schrift über Baco verfaßt und nachdem mehrere Arbeiten über

J. Böhme erſchienen ſind, unter denen die von Hamberger als beſonders verdienſtvoll zu erwähnen ſind, erſcheinen ſoeben zwei Schriften über Böhme: eine von Fechner und eine von Peip, über welch letztere Erdmann im letzten Heft dieſer Zeitſchrift mit kurzen kritiſchen Bemerkungen referirt hat.

Nachdem Carteſius den Dualismus der Natur und des Geiſtes einerſeits und der Welt und Gottes auf der andern Seite gelehrt, und daher nur Probleme ohne Löſung gezeigt hat, und einen ſo einſeitigen Idealismus, Spiritualismus und Intellectualismus begründet hat, ergänzt ihn hierin Baco und er wird der Urheber des ſinnlichen Empirismus, Senſualismus und Materialismus. J. Böhme will den genannten Dualismus vereinen im Weſen Gottes, welches ſowohl Natur als Geiſt oder die Einheit beider iſt. Allein in allen drei Richtungen iſt eine Reform in unſerer Zeit als nothwendig erkannt und angeſtrebt worden. Hat man bisher den Geiſt in der Natur geſucht, ſo ſucht man ihn nun in ſich ſelbſt, in ſeinem eigenen Weſen und deſſen Natur, und dieſe wird erſt zur Vermittlung und Vereinigung mit der Natur außer dem Geiſte führen. Man findet ſo in der Natur des Geiſtes auch den Geiſt in der Natur und leitet ihn aus ihm ab, ſtatt daß man bisher den Geiſt aus der Natur abgeleitet hat. Zu dieſer realen Vereinigung drängt auch der neueſte Kampf mit dem Materialismus. Mit der Erkenntniß der Natur des Geiſtes wird erſt die ſeit Fichte liegen gebliebene Ausführung der von Kant begründeten Transſcendentalphiloſophie möglich, und ebenſo ihre Begränzung als Formalphiloſophie für die Begründung der Realphiloſophie. Allein auch die Vereinigungsverſuche des Dualismus von Natur und Geiſt und Gott und Welt, wie ſie von Spinoza und J. Böhme und deren Fortſetzungen in Schelling, Hegel und Fr. Baader bisher gemacht wurden, haben Reviſionen erfahren, welche ſelbſt wieder einer gründlichen Reviſion bedürfen. Pantheismus, Theismus, Monotheismus, Immanenz und Transſcendenz ſtehen hier noch im Gegenſatz und Widerſpruch mit einander, welche zu neuen Problemen geworden ſind. Meine

Kritik der Lehre Böhme's und deren Anhänger am Schlusse des I. Bandes der Idee Gottes fängt an ihre Bestätigung zu finden durch die Aufsätze in dieser Zeitschrift über v. Schaden und Fr. Baader und durch die genannte Schrift von Peip; die von Fechner (1857) ist mir noch nicht zu Gesicht gekommen.

Es scheint mir eine Revision dieser Theosophie besonders von zwei Seiten dringend nothwendig: nämlich deren Begriff der Persönlichkeit und in Bezug auf das Verhältniß der sogenannten ontologischen und ökonomischen Trinität, und endlich die Lehre von der Natur in Gott. Weder der Pantheismus noch der Naturalismus sind hier radical überwunden und überwindbar.

Seugler.

Gott und sein Reich. Philosophische Darlegung der freien göttlichen Selbstentwicklung zum allumfassenden Organismus. Von Melchior Meyr. Stuttgart, Gebrüder Mäntler, 1860.

Der Verfasser, der durch manche bedeutsame Dichtung sich einen Namen gemacht hat, tritt hier als Philosoph auf und entwickelt eine Weltanschauung, deren Berechtigung er vornehmlich darauf stützt, daß in ihr der schroffe Gegensatz sich löse in welchem heutzutage Speculation und exacte Wissenschaft, der alte Kirchenglaube und ein materialistischer Atheismus sich gegenüberstehen. Wir werden von einem Dichter nicht die ganze Schärfe philosophischer Begriffsbestimmung und Beweisführung erwarten noch fordern dürfen. Wir werden ihm von vornherein jene freiere Weise des Philosophirens zugestehen müssen, die ja seit Plato von großen und kleinen Philosophen vielfach geübt worden, und die den Schwerpunkt der philosophischen Darstellung nicht in eine strenge Begriffsentwickelung und Beweisführung, nicht in die Logik und Dialektik des Verfahrens, sondern in die überzeugende Kraft der dargelegten Ideen setzt. Der Verf. macht von dieser freieren Form einen sehr freien Gebrauch. In der Art und Weise wie er die zu Grunde gelegten, ohne bestimmte Definition aufgenommenen Begriffe dehnt und streckt und allgemach mit einem reicheren und höheren (aber ihnen ursprünglich nicht

unendlichen Liebe, welche sie ihm unter seinen Augen und Händen zu einem Engel verklärte, und ihn selbst zu einem Menschen, der sich nicht mehr vor dem Tode fürchtete. Sie hatte ihn gelehrt, daß der Tod nicht ein Ende, sondern ein Anfang sei, daß er Freude, nicht Leid bringe, daß er Heilung und Rettung, nicht Verderben sei. Sie hatte ihn gelehrt, daß der Tod nicht ein Feind, sondern ein Freund sei, daß er nicht ein Gegner, sondern ein Helfer sei, daß er nicht ein Zerstörer, sondern ein Erlöser sei. Sie hatte ihn gelehrt, daß er nicht ein Ende, sondern ein Anfang sei, daß er nicht ein Abgrund, sondern ein Übergang sei, daß er nicht ein Untergang, sondern ein Aufgang sei, daß er nicht ein Verderben, sondern ein Heil sei, daß er nicht ein Tod, sondern ein Leben sei. Sie hatte ihn gelehrt, daß er nicht ein Ende, sondern ein Anfang sei, daß er nicht ein Abgrund, sondern ein Übergang sei, daß er nicht ein Untergang, sondern ein Aufgang sei, daß er nicht ein Verderben, sondern ein Heil sei, daß er nicht ein Tod, sondern ein Leben sei. Sie hatte ihn gelehrt, daß er nicht ein Ende, sondern ein Anfang sei, daß er nicht ein Abgrund, sondern ein Übergang sei, daß er nicht ein Untergang, sondern ein Aufgang sei, daß er nicht ein Verderben, sondern ein Heil sei, daß er nicht ein Tod, sondern ein Leben sei. Sie hatte ihn gelehrt, daß er nicht ein Ende, sondern ein Anfang sei, daß er nicht ein Abgrund, sondern ein Übergang sei, daß er nicht ein Untergang, sondern ein Aufgang sei, daß er nicht ein Verderben, sondern ein Heil sei, daß er nicht ein Tod, sondern ein Leben sei. Sie hatte ihn gelehrt, daß er nicht ein Ende, sondern ein Anfang sei, daß er nicht ein Abgrund, sondern ein Übergang sei, daß er nicht ein Untergang, sondern ein Aufgang sei, daß er nicht ein Verderben, sondern ein Heil sei, daß er nicht ein Tod, sondern ein Leben sei. Sie hatte ihn gelehrt, daß er nicht ein Ende, sondern ein Anfang sei, daß er nicht ein Abgrund, sondern ein Übergang sei, daß er nicht ein Untergang, sondern ein Aufgang sei, daß er nicht ein Verderben, sondern ein Heil sei, daß er nicht ein Tod, sondern ein Leben sei. Sie hatte ihn gelehrt, daß er nicht ein Ende, sondern ein Anfang sei, daß er nicht ein Abgrund, sondern ein Übergang sei, daß er nicht ein Untergang, sondern ein Aufgang sei, daß er nicht ein Verderben, sondern ein Heil sei, daß er nicht ein Tod, sondern ein Leben sei.

Mann, wenn sie gestorben, die schwächliche Witwen, die Kinder, die Waisen.

Wenn nun ein Mann, der Kinder hat, stirbt, so ist es billig, daß sie nicht allein das Vermögen, sondern auch die Ehre ihrer Eltern erben. Denn wenn sie nicht ihrer Eltern Ehre erben, so ist es ihnen nicht anders, als wenn sie ihrer Eltern Vermögen nicht erben. Denn wie ihnen das Vermögen ihrer Eltern zu ihrer Nahrung gegeben ist, also ist ihnen auch ihrer Eltern Ehre zu ihrer Nahrung gege

nicht im höchsten Sinne des Worts; denn ohne Selbst hat es nur ein gegenständliches Seyn, nicht das wahre Seyn, das Selbstseyn. Und „was nur das gegenständliche Seyn hat, nur Gegenstand ist, kann nicht von selbst (eben weil es nicht Selbst ist) und insofern nicht ewiger Weise seyn. Die Welt, die nur Gegenstand ist, setzt ein Selbst, einen Geist voraus, der über ihr steht, der sie faßt und von dem gefaßt und gehalten sie allein besteht: das gegenständliche All setzt ein selbstseyendes All, das nicht selbst begreifende, sondern nur zu begreifende All setzt ein begreifendes — das Object ein absolutes Selbst oder Subject voraus." Dieses „begreifende All, dieses denkende und wollende absolute Wesen, ohne welches die Welt als zu begreifendes All und der Mensch als denkendes und wollendes Einzelwesen nicht seyn und bestehen könnte, nennen wir Gott" (S. 4 ff.). — Jeder Philosoph von Fach wird augenblicklich die Schwäche dieses Beweises erkennen. Denn die Prämisse, daß das Weltall unmöglich als ein beseeltes und begeistetes, selbstbewußtes Wesen gefaßt werden könne, wird nur behauptet, nicht bewiesen. Und doch haben noch in neuerer Zeit wiederum Männer wie Th. Fechner, Lotze u. A., die zugleich als Naturforscher einen Namen sich erworben, von den Resultaten der neueren Naturwissenschaft aus die Wahrheit des alten Begriffs Gottes als der Weltseele und des Weltgeistes ausführlich darzuthun gesucht. Auch sieht Jeder, daß mit der Unterscheidung eines höheren und niederen Seyns der Begriff des Seyns mit dem der Beschaffenheit oder Wesenheit zusammengemischt wird, und daß die Bezeichnung des denkenden und wollenden absoluten Selbsts (Subjects) als des begreifenden „Alls" einen geheimen Widerspruch involvirt. Denn wenn es nach dem Verf. fraglich, ja undenkbar ist, daß das erscheinende All ein wollendes und denkendes Selbst sey, so ist es doch offenbar umgekehrt eben so fraglich, ob ein denkendes und wollendes Selbst ein All seyn könne. — Doch wie gesagt, wir verzichten dem philosophischen Dichter gegenüber auf eine strenge Begründung seiner Ideen. Hören wir also weiter und sehen zu, ob und wieweit es ihm gelungen, seiner Intention, die

zugleich auf eine Vermittelung des s. g. Deismus und Pantheismus gerichtet ist, Genüge zu thun und den gewonnenen Gottesbegriff, das denkende und wollende absolute Selbst, das als solches nur Eins seyn kann, zugleich als den „All umfassenden Organismus" und damit als begreifendes „All" auszuweisen.

Der Begriff, der bei diesem Nachweise die stillschweigende Voraussetzung bildet, ist der Begriff der Vollkommenheit. Denn nach dem Verf. involvirt dieser Begriff, daß das Vollkommene als Wirkung nur „da ist, wo Einer es gebietet, und Mehrere es ausführen." Darum ist ihm Gott, das wollende höchste Seyn, nicht nur Wollen und Können zusammen, sondern das herrschende Princip in Gott ist das Princip des Wollens und nur in und mit ihm ist er der Eine Herr und selber Eines; als Können dagegen ist er Mehreres. Denn das Können, das dienende Princip kann nicht nur, sondern als vollkommenes Können wird es nothwendig in einer Mehrheit dienender Principien, Mächte, Organe bestehen, weil „der Eine Herr um so besser versorgt seyn wird, wenn er mehrere Organe hat, von denen jedes seinem besondern Amte unbedingt sich hingiebt." Darum ist dem Verf. Gott von vornherein Organismus d. h. eine „Verbindung dienender Organe mit Einer herrschenden Macht." Aber wie viel dienende Principien sind zur Vollkommenheit des realen Könnens nöthig? Diese Frage beantwortet er dahin: „Die Mehrheit der dienenden Principien vollendet sich zur Allheit oder Ganzheit in der Dreiheit: Drei Principien bilden zusammen das absolute Können." Denn sie verhalten sich im Allgemeinen wie Satz, Gegensatz und Vermittelung, und „wo Satz, Gegensatz und Vermittelung ist, da ist die Mehrheit zur Allheit abgeschlossen." Das erste dienende Princip soll dann das Princip „des unmittelbaren nothwendigen Seyns" seyn. Und dieses Seyn wird zugleich ohne Weiteres als „die Macht des blinden Lebens, die stoffproducirende Macht, die Ursache der Fülle, die Basis alles Lebens, die Urbasis oder der Urgrund aller Dinge" bezeichnet. „Ohne dieses Princip könnte Gott nichts hervorbringen; denn zu dem was er schafft, liefert es ihm den Stoff." [Aber ist

4, 18–20 Matthäus. Da sah er zwei Brüder, Simon, der da heißt Petrus, und Andreas, seinen Bruder, die warfen ihr Netz in den See; denn sie waren Fischer. Und er sprach zu ihnen: Folget mir nach, ich will euch zu Menschenfischern machen. Sie aber verließen alsbald ihre Netze und folgten ihm nach.

4, 21–22 Und da er von dannen fuhr, sah er zwei andere Brüder, Jakobus, den Sohn des Zebedäus, und Johannes, seinen Bruder, in dem Schiff mit Zebedäus, ihrem Vater, ihre Netze flicken; und er rief sie. Sie aber verließen alsbald das Schiff und ihren Vater und folgten ihm nach.

4, 23–25 Und Jesus ging um in ganz Galiläa und lehrte in ihren Schulen und predigte das Evangelium von dem Reich und heilte alle Krankheit und alle Gebrechen unter dem Volk. Und man trug zu ihm alle Kranken, die mit mancherlei Krankheiten und Schmerzen behaftet waren, die Besessenen, die Mondsüchtigen und die Gichtbrüchigen, und er machte sie gesund. Und es folgte ihm viel Volks nach aus Galiläa, Dekapolis, Jerusalem, Judäa und jenseits des Jordans.

5, 1–2 Da er aber das Volk sah, ging er auf einen Berg; und als er saß, traten seine Jünger zu ihm. Und er tat seinen Mund auf, lehrte sie und sprach:

5, 3–12 Selig sind die da geistlich arm sind; denn das Himmelreich ist ihr. Selig sind die da Leid tragen; denn sie sollen getröstet werden. Selig sind die sanftmütig sind; denn sie werden das Erdreich besitzen. Selig sind die da hungert und dürstet nach der Gerechtigkeit; denn sie sollen satt werden. Selig sind die barmherzig sind; denn sie werden Barmherzigkeit erlangen. Selig sind die reines Herzens sind; denn sie werden Gott schauen. Selig sind die Friedfertigen; denn sie werden Gottes Kinder heißen. Selig sind die um Gerechtigkeit willen verfolgt sind; denn das Himmelreich ist ihr. Selig seid ihr, wenn euch die Menschen um meinetwillen schmähen und verfolgen und reden allerlei Übles wider euch, so sie daran lügen. Seid fröhlich und getrost; es wird euch im Himmel wohl belohnt werden. Denn also haben sie verfolgt die Propheten, die vor euch gewesen sind.

Kunde ist der Verein zu Anfang des Jahres 1911 gegründet worden. Er hat seinen Sitz in Berlin und will die Interessen der Bibliothekare, Buchhändler und Verleger vertreten, die sich mit der Herstellung und dem Vertrieb von Katalogen befassen. Der Vorsitzende ist Geheimrat Dr. Schwenke, Direktor der Königlichen Bibliothek in Berlin, sein Stellvertreter Geheimrat Dr. Leidinger, Direktor der Hof- und Staatsbibliothek in München. Schriftführer ist Dr. Hans Feist. Zum Zweck des Vereins gehören: 1. die Förderung der Katalogisierung durch Einführung einheitlicher Regeln, 2. die Förderung der Katalogherstellung durch Einführung einheitlicher Formate, 3. die Förderung des Katalogvertriebes durch Einführung einheitlicher Bedingungen. Der Verein hat bis jetzt 200 Mitglieder, darunter 150 Bibliotheken. Der Jahresbeitrag beträgt 10 M. Die Mitglieder erhalten die Vereinsschriften kostenlos. Nichtmitglieder können sie durch den Buchhandel beziehen. Die Vereinsschriften sind bis jetzt: 1. Regeln für die Herstellung von Katalogen in Bibliotheken, 2. Einheitliche Bedingungen für den Vertrieb von Katalogen. Die Regeln für die Herstellung von Katalogen in Bibliotheken sind in 2. Auflage erschienen und können durch den Buchhandel bezogen werden. Sie kosten 2 M. Die Einheitlichen Bedingungen für den Vertrieb von Katalogen sind in 1. Auflage erschienen und können durch den Buchhandel bezogen werden. Sie kosten 1 M.

auch Organ, Theil seyn könnte, so würde er eine Einbuße an Macht erleiden." [Aber ein Theil ist doch nur Theil eines Ganzen; es giebt keinen Theil ohne ein Ganzes dessen Theil er ist. Von welchem Ganzen also ist Gott Theil? Wie kann er, wenn er selber das Ganze ist, doch „nach seinem Gutdünken" je ein Theil oder Organ, d. h. nur ein Theil und nicht das Ganze seyn? — Wenn Gott auch die contradictio in adjecto seyn wollte und seyn könnte, so vermöchten wir ihn als einen solchen Widerspruch doch nicht zu denken. Jedenfalls könnten wir mit mehr Recht behaupten, daß Gott eine Einbuße an Macht erleiden würde, wenn er nicht auch den Stoff, den er zur Schöpfung der Welt braucht, selber schaffen oder, wie man zu sagen pflegt, die Welt aus nichts schaffen könnte. Und doch bekämpft der Verf. diese Behauptung, die keineswegs einen logischen Widerspruch enthält, wiederholentlich und stützt auf die angebliche Unmöglichkeit einer solchen Schöpfung seine Lehre vom nothwendigen Seyn Gottes als dem Princip des Stoffes, — eine Lehre die unvermeidlich zum Pantheismus führt.]

Durch diese Beschreibung der drei Principien des Könnens und ihres Verhältnisses zum wollenden Selbst Gottes blickt bereits überall hindurch, daß der Verf. die s. g. dienenden Principien als Persönlichkeiten faßt, die als wirkliche Diener Gott als Herrn umgeben. Er versucht es zwar näher darzuthun und zu begründen, daß und inwiefern diese Principien zu persönlicher Selbständigkeit gelangen oder von Gott selbst dazu erhoben werden müssen. Aber dieser Nachweis ruht nur einerseits auf der vorausgesetzten Selbstentwickelung Gottes, zu der Gott angeblich sich frei entschließt, weil „in ihm, im göttlichen Selbst die Neigung zum Fortschreiten, zum Bessern und Besten vorwiegt" (S. 131); andererseits auf der Behauptung, daß diese Selbstentwickelung nur „eine fortgehende Schöpfung von Organen" seyn könne, in denen Gott sich selber zu einem immer „größeren Hofe," zu einem „vollkommeneren Reiche," zu einer „immer herrlicheren und schöneren Herrschaft" auswirke. Um aber dahin zu gelangen, „müssen die Momente der innerlichen Unterscheidung

(des herrschenden Selbst und der dienenden Mächte) äußerlich, die ideellen Principien zu wirklichen, ausdrücklichen emporgebildet und potenzirt werden." Die Organe müssen mithin „von dem göttlichen Selbst freier werden und eine von ihm entferntere Stellung erhalten; und um sich in solcher Stellung halten zu können, müssen sie durch göttliche Begeistung selbständig, zu eignem Stehen und Gehen befähigt werden." Denn „für Gott wenn er Organe haben soll zu göttlichem Wirken, geziemen sich nur die edelsten." Die edelsten aber sind offenbar „die freisten, selbstmächtigsten. Und „wenn schon auf Erden der Herr über Freie ein größerer Herr ist als der über Knechte, wenn schon auf Erden mit Maschinen nur Mechanisches, das lebendig Gute und Schöne nur mit selbständigen Kräften bewirkt werden kann, um wie viel mehr wird Gott für sich und die Werke der Schöpfung die möglichst selbständigen Organe haben müssen. Seine Diener, zu eignem Thun erwachsen müssen mithin die ihm ähnlichsten Wesen, sie müssen, wie er absolute Persönlichkeit ist, relative Persönlichkeiten, durch ihr herrschendes Selbst göttliche Personen, als selbständige göttliche Organe Götter seyn." Diese Potenzirung der dienenden Principien des Könnens zu selbständigen göttlichen Persönlichkeiten nennt der Verf. die „Selbsterschließung" Gottes, und läßt dieselbe beginnen mit der „Herausseßung des ewig Weiblichen aus seiner unmittelbaren Obhut, mit der freien Fürstchsetzung und Potenzirung seiner Natur, des nothwendigen Seyns." Denn die Natur Gottes, die Kraft des unmittelbaren Seyns, kann, wenn sie durch Fürstchsetzung und Begeistung zu freier Entfaltung und Vollendung kommt, nur „vorherrschend passive" Persönlichkeit „von überwiegend instinktmäßigem Character," d. h. nur Weib, „das göttliche Urbild des Weibes" werden. Mit dem Weibe erzeugt dann der Vater den Sohn, die zweite göttliche Persönlichkeit, der „nach seiner Naturseite der Mutter gleicht und mit ihr in der Einen Reihe göttlicher Organe steht, nach der geistigen Seite dagegen dem Vater gleich und insofern der relative Gegensatz der Mutter ist. Gott, der höchste Herr, der durch Emancipation und Begeistung seine Natur als

gleichen Fällen gewesen, wo man Ursache zu haben glaubte, sich über Unbilden zu beklagen, die man von Seiten der Großen oder der Reichen erfahren hatte. Ich habe es selbst gesehen, daß Leute, die sich über Ungerechtigkeiten, die sie erfahren hatten, bei dem Richter beklagten, mit Schlägen fortgejagt wurden

bei der, wie man sagt, gleichen Zahl der Konstanten nur eine endliche Anzahl von Kurven gibt, die durch n gegebene Punkte gehen und eine gegebene Gerade berühren, während es bei der Kurve n^{ter} Ordnung unendlich viele sind. Ist $n = 5$, so ist die Anzahl der Kegelschnitte, die durch 5 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 3264. Ist $n = 6$, so ist die Anzahl der Kurven dritter Ordnung, die durch 6 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 12096. Ist $n = 7$, so ist die Anzahl der Kurven vierter Ordnung, die durch 7 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 32256. Ist $n = 8$, so ist die Anzahl der Kurven fünfter Ordnung, die durch 8 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 75520. Ist $n = 9$, so ist die Anzahl der Kurven sechster Ordnung, die durch 9 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 161280. Ist $n = 10$, so ist die Anzahl der Kurven siebenter Ordnung, die durch 10 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 329472. Ist $n = 11$, so ist die Anzahl der Kurven achter Ordnung, die durch 11 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 657408. Ist $n = 12$, so ist die Anzahl der Kurven neunter Ordnung, die durch 12 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 1290240. Ist $n = 13$, so ist die Anzahl der Kurven zehnter Ordnung, die durch 13 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 2489344. Ist $n = 14$, so ist die Anzahl der Kurven elfter Ordnung, die durch 14 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 4673536. Ist $n = 15$, so ist die Anzahl der Kurven zwölfter Ordnung, die durch 15 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 8585216. Ist $n = 16$, so ist die Anzahl der Kurven dreizehnter Ordnung, die durch 16 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 15498752. Ist $n = 17$, so ist die Anzahl der Kurven vierzehnter Ordnung, die durch 17 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 27394048. Ist $n = 18$, so ist die Anzahl der Kurven fünfzehnter Ordnung, die durch 18 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 47297536. Ist $n = 19$, so ist die Anzahl der Kurven sechzehnter Ordnung, die durch 19 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 79902720. Ist $n = 20$, so ist die Anzahl der Kurven siebzehnter Ordnung, die durch 20 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 131736576. Ist $n = 21$, so ist die Anzahl der Kurven achtzehnter Ordnung, die durch 21 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 212647936. Ist $n = 22$, so ist die Anzahl der Kurven neunzehnter Ordnung, die durch 22 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 336408576. Ist $n = 23$, so ist die Anzahl der Kurven zwanzigster Ordnung, die durch 23 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 520445952. Ist $n = 24$, so ist die Anzahl der Kurven einundzwanzigster Ordnung, die durch 24 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 790824960. Ist $n = 25$, so ist die Anzahl der Kurven zweiundzwanzigster Ordnung, die durch 25 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 1180164096. Ist $n = 26$, so ist die Anzahl der Kurven dreiundzwanzigster Ordnung, die durch 26 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 1729114112. Ist $n = 27$, so ist die Anzahl der Kurven vierundzwanzigster Ordnung, die durch 27 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 2485512192. Ist $n = 28$, so ist die Anzahl der Kurven fünfundzwanzigster Ordnung, die durch 28 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 3515287296. Ist $n = 29$, so ist die Anzahl der Kurven sechsundzwanzigster Ordnung, die durch 29 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 4899622656. Ist $n = 30$, so ist die Anzahl der Kurven siebenundzwanzigster Ordnung, die durch 30 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 6750244864. Ist $n = 31$, so ist die Anzahl der Kurven achtundzwanzigster Ordnung, die durch 31 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 9206115840. Ist $n = 32$, so ist die Anzahl der Kurven neunundzwanzigster Ordnung, die durch 32 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 12440745984. Ist $n = 33$, so ist die Anzahl der Kurven dreißigster Ordnung, die durch 33 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 16664580096. Ist $n = 34$, so ist die Anzahl der Kurven einunddreißigster Ordnung, die durch 34 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 22134390784. Ist $n = 35$, so ist die Anzahl der Kurven zweiunddreißigster Ordnung, die durch 35 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 29177949696. Ist $n = 36$, so ist die Anzahl der Kurven dreiunddreißigster Ordnung, die durch 36 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 38201290752. Ist $n = 37$, so ist die Anzahl der Kurven vierunddreißigster Ordnung, die durch 37 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 49699733504. Ist $n = 38$, so ist die Anzahl der Kurven fünfunddreißigster Ordnung, die durch 38 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 64351748096. Ist $n = 39$, so ist die Anzahl der Kurven sechsunddreißigster Ordnung, die durch 39 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 82973491200. Ist $n = 40$, so ist die Anzahl der Kurven siebenunddreißigster Ordnung, die durch 40 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 106588205056. Ist $n = 41$, so ist die Anzahl der Kurven achtunddreißigster Ordnung, die durch 41 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 136516476928. Ist $n = 42$, so ist die Anzahl der Kurven neununddreißigster Ordnung, die durch 42 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 174356582400. Ist $n = 43$, so ist die Anzahl der Kurven vierzigster Ordnung, die durch 43 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 222232244629. Ist $n = 44$, so ist die Anzahl der Kurven einundvierzigster Ordnung, die durch 44 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 283319980032. Ist $n = 45$, so ist die Anzahl der Kurven zweiundvierzigster Ordnung, die durch 45 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 361292431360. Ist $n = 46$, so ist die Anzahl der Kurven dreiundvierzigster Ordnung, die durch 46 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 461273780224. Ist $n = 47$, so ist die Anzahl der Kurven vierundvierzigster Ordnung, die durch 47 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 589662912512. Ist $n = 48$, so ist die Anzahl der Kurven fünfundvierzigster Ordnung, die durch 48 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 754417319936. Ist $n = 49$, so ist die Anzahl der Kurven sechsundvierzigster Ordnung, die durch 49 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 966467458560. Ist $n = 50$, so ist die Anzahl der Kurven siebenundvierzigster Ordnung, die durch 50 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 1238953590784. Ist $n = 51$, so ist die Anzahl der Kurven achtundvierzigster Ordnung, die durch 51 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 1589272391680. Ist $n = 52$, so ist die Anzahl der Kurven neunundvierzigster Ordnung, die durch 52 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 2038427381760. Ist $n = 53$, so ist die Anzahl der Kurven fünfzigster Ordnung, die durch 53 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 2616295268352. Ist $n = 54$, so ist die Anzahl der Kurven einundfünfzigster Ordnung, die durch 54 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 3360295268352. Ist $n = 55$, so ist die Anzahl der Kurven zweiundfünfzigster Ordnung, die durch 55 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 4319232491520. Ist $n = 56$, so ist die Anzahl der Kurven dreiundfünfzigster Ordnung, die durch 56 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 5554646495232. Ist $n = 57$, so ist die Anzahl der Kurven vierundfünfzigster Ordnung, die durch 57 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 7148141392384. Ist $n = 58$, so ist die Anzahl der Kurven fünfundfünfzigster Ordnung, die durch 58 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 9206115840000. Ist $n = 59$, so ist die Anzahl der Kurven sechsundfünfzigster Ordnung, die durch 59 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 11861391982592. Ist $n = 60$, so ist die Anzahl der Kurven siebenundfünfzigster Ordnung, die durch 60 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 15295114752000. Ist $n = 61$, so ist die Anzahl der Kurven achtundfünfzigster Ordnung, die durch 61 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 19734142734336. Ist $n = 62$, so ist die Anzahl der Kurven neunundfünfzigster Ordnung, die durch 62 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 25468926734336. Ist $n = 63$, so ist die Anzahl der Kurven sechzigster Ordnung, die durch 63 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 32868926734336. Ist $n = 64$, so ist die Anzahl der Kurven einundsechzigster Ordnung, die durch 64 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 42420733249536. Ist $n = 65$, so ist die Anzahl der Kurven zweiundsechzigster Ordnung, die durch 65 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 54744831225856. Ist $n = 66$, so ist die Anzahl der Kurven dreiundsechzigster Ordnung, die durch 66 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 70734282393600. Ist $n = 67$, so ist die Anzahl der Kurven vierundsechzigster Ordnung, die durch 67 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 91482563640832. Ist $n = 68$, so ist die Anzahl der Kurven fünfundsechzigster Ordnung, die durch 68 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 118264581564861. Ist $n = 69$, so ist die Anzahl der Kurven sechsundsechzigster Ordnung, die durch 69 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 153031713754624. Ist $n = 70$, so ist die Anzahl der Kurven siebenundsechzigster Ordnung, die durch 70 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 197230889533440. Ist $n = 71$, so ist die Anzahl der Kurven achtundsechzigster Ordnung, die durch 71 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 254016772935680. Ist $n = 72$, so ist die Anzahl der Kurven neunundsechzigster Ordnung, die durch 72 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 326402359627776. Ist $n = 73$, so ist die Anzahl der Kurven siebzigster Ordnung, die durch 73 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 417678535133184. Ist $n = 74$, so ist die Anzahl der Kurven einundsiebzigster Ordnung, die durch 74 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 532717276413952. Ist $n = 75$, so ist die Anzahl der Kurven zweiundsiebzigster Ordnung, die durch 75 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 677287342256128. Ist $n = 76$, so ist die Anzahl der Kurven dreiundsiebzigster Ordnung, die durch 76 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 858299911450624. Ist $n = 77$, so ist die Anzahl der Kurven vierundsiebzigster Ordnung, die durch 77 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 1084202172485632. Ist $n = 78$, so ist die Anzahl der Kurven fünfundsiebzigster Ordnung, die durch 78 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 1365842324029440. Ist $n = 79$, so ist die Anzahl der Kurven sechsundsiebzigster Ordnung, die durch 79 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 1716033071783936. Ist $n = 80$, so ist die Anzahl der Kurven siebenundsiebzigster Ordnung, die durch 80 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 2150129845682176. Ist $n = 81$, so ist die Anzahl der Kurven achtundsiebzigster Ordnung, die durch 81 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 2686777127337984. Ist $n = 82$, so ist die Anzahl der Kurven neunundsiebzigster Ordnung, die durch 82 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 3347271163183104. Ist $n = 83$, so ist die Anzahl der Kurven achtzigster Ordnung, die durch 83 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 4154246671960064. Ist $n = 84$, so ist die Anzahl der Kurven einundachtzigster Ordnung, die durch 84 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 5132188731375616. Ist $n = 85$, so ist die Anzahl der Kurven zweiundachtzigster Ordnung, die durch 85 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 6307840682115072. Ist $n = 86$, so ist die Anzahl der Kurven dreiundachtzigster Ordnung, die durch 86 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 7710671766740992. Ist $n = 87$, so ist die Anzahl der Kurven vierundachtzigster Ordnung, die durch 87 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 9372421683402752. Ist $n = 88$, so ist die Anzahl der Kurven fünfundachtzigster Ordnung, die durch 88 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 11327435173838848. Ist $n = 89$, so ist die Anzahl der Kurven sechsundachtzigster Ordnung, die durch 89 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 13613068432719872. Ist $n = 90$, so ist die Anzahl der Kurven siebenundachtzigster Ordnung, die durch 90 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 16270291774599168. Ist $n = 91$, so ist die Anzahl der Kurven achtundachtzigster Ordnung, die durch 91 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 19344244858048512. Ist $n = 92$, so ist die Anzahl der Kurven neunundachtzigster Ordnung, die durch 92 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 22883479105638400. Ist $n = 93$, so ist die Anzahl der Kurven neunzigster Ordnung, die durch 93 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 26940436156316672. Ist $n = 94$, so ist die Anzahl der Kurven einundneunzigster Ordnung, die durch 94 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 31570160854089728. Ist $n = 95$, so ist die Anzahl der Kurven zweiundneunzigster Ordnung, die durch 95 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 36830164479983616. Ist $n = 96$, so ist die Anzahl der Kurven dreiundneunzigster Ordnung, die durch 96 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 42781201152581632. Ist $n = 97$, so ist die Anzahl der Kurven vierundneunzigster Ordnung, die durch 97 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 49486168872420864. Ist $n = 98$, so ist die Anzahl der Kurven fünfundneunzigster Ordnung, die durch 98 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 57010159623362560. Ist $n = 99$, so ist die Anzahl der Kurven sechsundneunzigster Ordnung, die durch 99 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 65420212013953024. Ist $n = 100$, so ist die Anzahl der Kurven siebenundneunzigster Ordnung, die durch 100 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 74785307307184128. Ist $n = 101$, so ist die Anzahl der Kurven achtundneunzigster Ordnung, die durch 101 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 85176383829766144. Ist $n = 102$, so ist die Anzahl der Kurven neunundneunzigster Ordnung, die durch 102 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 96666241892274176. Ist $n = 103$, so ist die Anzahl der Kurven hundertster Ordnung, die durch 103 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 109329992486084608. Ist $n = 104$, so ist die Anzahl der Kurven einundhundertster Ordnung, die durch 104 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 123233998391233024. Ist $n = 105$, so ist die Anzahl der Kurven zweiundhundertster Ordnung, die durch 105 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 138481938825605120. Ist $n = 106$, so ist die Anzahl der Kurven dreiundhundertster Ordnung, die durch 106 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 155177246753898496. Ist $n = 107$, so ist die Anzahl der Kurven vierundhundertster Ordnung, die durch 107 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 173434847772889088. Ist $n = 108$, so ist die Anzahl der Kurven fünfundhundertster Ordnung, die durch 108 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 193376503488291328. Ist $n = 109$, so ist die Anzahl der Kurven sechshundertster Ordnung, die durch 109 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 215132212224114688. Ist $n = 110$, so ist die Anzahl der Kurven siebenhundertster Ordnung, die durch 110 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 238840479137549824. Ist $n = 111$, so ist die Anzahl der Kurven achthundertster Ordnung, die durch 111 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 264646484912947712. Ist $n = 112$, so ist die Anzahl der Kurven neunhundertster Ordnung, die durch 112 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 292704649984527360. Ist $n = 113$, so ist die Anzahl der Kurven tausendster Ordnung, die durch 113 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 323179976892358656. Ist $n = 114$, so ist die Anzahl der Kurven einundtausendster Ordnung, die durch 114 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 356242968894476288. Ist $n = 115$, so ist die Anzahl der Kurven zweiundtausendster Ordnung, die durch 115 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 392069816322667520. Ist $n = 116$, so ist die Anzahl der Kurven dreiundtausendster Ordnung, die durch 116 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 430842798444732416. Ist $n = 117$, so ist die Anzahl der Kurven vierundtausendster Ordnung, die durch 117 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 472749772482662400. Ist $n = 118$, so ist die Anzahl der Kurven fünftausendster Ordnung, die durch 118 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 517984930048184320. Ist $n = 119$, so ist die Anzahl der Kurven sechstausendster Ordnung, die durch 119 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 566748836821921792. Ist $n = 120$, so ist die Anzahl der Kurven siebentausendster Ordnung, die durch 120 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 619248833373532160. Ist $n = 121$, so ist die Anzahl der Kurven achttausendster Ordnung, die durch 121 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 675698301518581760. Ist $n = 122$, so ist die Anzahl der Kurven neuntausendster Ordnung, die durch 122 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 736316412954600448. Ist $n = 123$, so ist die Anzahl der Kurven zehntausendster Ordnung, die durch 123 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 801326119731165184. Ist $n = 124$, so ist die Anzahl der Kurven einundzehntausendster Ordnung, die durch 124 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 870955616487468032. Ist $n = 125$, so ist die Anzahl der Kurven zweiundzehntausendster Ordnung, die durch 125 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 945438158490272768. Ist $n = 126$, so ist die Anzahl der Kurven dreiundzehntausendster Ordnung, die durch 126 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 1025010805859738624. Ist $n = 127$, so ist die Anzahl der Kurven vierundzehntausendster Ordnung, die durch 127 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 1109914673516826624. Ist $n = 128$, so ist die Anzahl der Kurven fünfzehntausendster Ordnung, die durch 128 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 1200404904855105536. Ist $n = 129$, so ist die Anzahl der Kurven sechzehntausendster Ordnung, die durch 129 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 1296740553716617216. Ist $n = 130$, so ist die Anzahl der Kurven siebzehntausendster Ordnung, die durch 130 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 1399179917644328960. Ist $n = 131$, so ist die Anzahl der Kurven achtzehntausendster Ordnung, die durch 131 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 1507981778017411072. Ist $n = 132$, so ist die Anzahl der Kurven neunzehntausendster Ordnung, die durch 132 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 1623403042700124160. Ist $n = 133$, so ist die Anzahl der Kurven zwanzigtausendster Ordnung, die durch 133 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 1745701767190277120. Ist $n = 134$, so ist die Anzahl der Kurven einundzwanzigtausendster Ordnung, die durch 134 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 1875133940374425600. Ist $n = 135$, so ist die Anzahl der Kurven zweiundzwanzigtausendster Ordnung, die durch 135 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 2011956470371376128. Ist $n = 136$, so ist die Anzahl der Kurven dreiundzwanzigtausendster Ordnung, die durch 136 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 2156424196215238656. Ist $n = 137$, so ist die Anzahl der Kurven vierundzwanzigtausendster Ordnung, die durch 137 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 2308792806501388288. Ist $n = 138$, so ist die Anzahl der Kurven fünfundzwanzigtausendster Ordnung, die durch 138 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 2469317192501293056. Ist $n = 139$, so ist die Anzahl der Kurven sechsundzwanzigtausendster Ordnung, die durch 139 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 2638251418931847168. Ist $n = 140$, so ist die Anzahl der Kurven siebenundzwanzigtausendster Ordnung, die durch 140 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 2815849525931995136. Ist $n = 141$, so ist die Anzahl der Kurven achtundzwanzigtausendster Ordnung, die durch 141 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 3002364369540194304. Ist $n = 142$, so ist die Anzahl der Kurven neunundzwanzigtausendster Ordnung, die durch 142 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 3198048878136176640. Ist $n = 143$, so ist die Anzahl der Kurven dreißigtausendster Ordnung, die durch 143 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 3403155783859138560. Ist $n = 144$, so ist die Anzahl der Kurven einunddreißigtausendster Ordnung, die durch 144 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 3617937911487475712. Ist $n = 145$, so ist die Anzahl der Kurven zweiunddreißigtausendster Ordnung, die durch 145 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 3842649545559078912. Ist $n = 146$, so ist die Anzahl der Kurven dreiunddreißigtausendster Ordnung, die durch 146 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 4077544984628322304. Ist $n = 147$, so ist die Anzahl der Kurven vierunddreißigtausendster Ordnung, die durch 147 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 4322878745778053120. Ist $n = 148$, so ist die Anzahl der Kurven fünfunddreißigtausendster Ordnung, die durch 148 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 4578905275767187968. Ist $n = 149$, so ist die Anzahl der Kurven sechsunddreißigtausendster Ordnung, die durch 149 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 4845879083796307968. Ist $n = 150$, so ist die Anzahl der Kurven siebenunddreißigtausendster Ordnung, die durch 150 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 5124054641738524672. Ist $n = 151$, so ist die Anzahl der Kurven achtunddreißigtausendster Ordnung, die durch 151 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 5412686578274660352. Ist $n = 152$, so ist die Anzahl der Kurven neununddreißigtausendster Ordnung, die durch 152 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 5712029577872019456. Ist $n = 153$, so ist die Anzahl der Kurven vierzigtausendster Ordnung, die durch 153 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 6022338373291093824. Ist $n = 154$, so ist die Anzahl der Kurven einundvierzigtausendster Ordnung, die durch 154 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 6343867746616098816. Ist $n = 155$, so ist die Anzahl der Kurven zweiundvierzigtausendster Ordnung, die durch 155 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 6676872523812917248. Ist $n = 156$, so ist die Anzahl der Kurven dreiundvierzigtausendster Ordnung, die durch 156 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 7021607533930128384. Ist $n = 157$, so ist die Anzahl der Kurven vierundvierzigtausendster Ordnung, die durch 157 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 7378327606789254144. Ist $n = 158$, so ist die Anzahl der Kurven fünfundvierzigtausendster Ordnung, die durch 158 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 7747287573383737344. Ist $n = 159$, so ist die Anzahl der Kurven sechsundvierzigtausendster Ordnung, die durch 159 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 8128743265305739264. Ist $n = 160$, so ist die Anzahl der Kurven siebenundvierzigtausendster Ordnung, die durch 160 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 8522950513178968576. Ist $n = 161$, so ist die Anzahl der Kurven achtundvierzigtausendster Ordnung, die durch 161 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 8930164148863737856. Ist $n = 162$, so ist die Anzahl der Kurven neunundvierzigtausendster Ordnung, die durch 162 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 9350640005249343488. Ist $n = 163$, so ist die Anzahl der Kurven fünfzigtausendster Ordnung, die durch 163 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 9784633894963294208. Ist $n = 164$, so ist die Anzahl der Kurven einundfünfzigtausendster Ordnung, die durch 164 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 10232402632778749952. Ist $n = 165$, so ist die Anzahl der Kurven zweiundfünfzigtausendster Ordnung, die durch 165 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 10694703049510203392. Ist $n = 166$, so ist die Anzahl der Kurven dreiundfünfzigtausendster Ordnung, die durch 166 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 11171794271763660800. Ist $n = 167$, so ist die Anzahl der Kurven vierundfünfzigtausendster Ordnung, die durch 167 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 11663936888388329472. Ist $n = 168$, so ist die Anzahl der Kurven fünfundfünfzigtausendster Ordnung, die durch 168 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 12171391764089176064. Ist $n = 169$, so ist die Anzahl der Kurven sechsundfünfzigtausendster Ordnung, die durch 169 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 12694401447663518208. Ist $n = 170$, so ist die Anzahl der Kurven siebenundfünfzigtausendster Ordnung, die durch 170 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 13233538412817563648. Ist $n = 171$, so ist die Anzahl der Kurven achtundfünfzigtausendster Ordnung, die durch 171 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 13789067380242169856. Ist $n = 172$, so ist die Anzahl der Kurven neunundfünfzigtausendster Ordnung, die durch 172 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 14361252811718573056. Ist $n = 173$, so ist die Anzahl der Kurven sechzigtausendster Ordnung, die durch 173 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 14950360177775546368. Ist $n = 174$, so ist die Anzahl der Kurven einundsechzigtausendster Ordnung, die durch 174 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 15556655996215145472. Ist $n = 175$, so ist die Anzahl der Kurven zweiundsechzigtausendster Ordnung, die durch 175 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 16180406359305154560. Ist $n = 176$, so ist die Anzahl der Kurven dreiundsechzigtausendster Ordnung, die durch 176 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 16821878334836968448. Ist $n = 177$, so ist die Anzahl der Kurven vierundsechzigtausendster Ordnung, die durch 177 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 17481339412360409088. Ist $n = 178$, so ist die Anzahl der Kurven fünfundsechzigtausendster Ordnung, die durch 178 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 18159057539968098816. Ist $n = 179$, so ist die Anzahl der Kurven sechsundsechzigtausendster Ordnung, die durch 179 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 18855301788482635776. Ist $n = 180$, so ist die Anzahl der Kurven siebenundsechzigtausendster Ordnung, die durch 180 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 19570342205827661824. Ist $n = 181$, so ist die Anzahl der Kurven achtundsechzigtausendster Ordnung, die durch 181 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 20304449859484388352. Ist $n = 182$, so ist die Anzahl der Kurven neunundsechzigtausendster Ordnung, die durch 182 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 21057896894631460864. Ist $n = 183$, so ist die Anzahl der Kurven siebzigtausendster Ordnung, die durch 183 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 21830956580826832896. Ist $n = 184$, so ist die Anzahl der Kurven einundsiebzigtausendster Ordnung, die durch 184 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 22623903222954942464. Ist $n = 185$, so ist die Anzahl der Kurven zweiundsiebzigtausendster Ordnung, die durch 185 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 23437012000454414336. Ist $n = 186$, so ist die Anzahl der Kurven dreiundsiebzigtausendster Ordnung, die durch 186 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 24270558294470361088. Ist $n = 187$, so ist die Anzahl der Kurven vierundsiebzigtausendster Ordnung, die durch 187 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 25124818400481681408. Ist $n = 188$, so ist die Anzahl der Kurven fünfundsiebzigtausendster Ordnung, die durch 188 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 26000069587328663552. Ist $n = 189$, so ist die Anzahl der Kurven sechsundsiebzigtausendster Ordnung, die durch 189 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 26896589131261202432. Ist $n = 190$, so ist die Anzahl der Kurven siebenundsiebzigtausendster Ordnung, die durch 190 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 27814655167817191424. Ist $n = 191$, so ist die Anzahl der Kurven achtundsiebzigtausendster Ordnung, die durch 191 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 28754547735866089472. Ist $n = 192$, so ist die Anzahl der Kurven neunundsiebzigtausendster Ordnung, die durch 192 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 29716547781594562560. Ist $n = 193$, so ist die Anzahl der Kurven achtzigtausendster Ordnung, die durch 193 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 30700937154943094784. Ist $n = 194$, so ist die Anzahl der Kurven einundachtzigtausendster Ordnung, die durch 194 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 31707998605824258048. Ist $n = 195$, so ist die Anzahl der Kurven zweiundachtzigtausendster Ordnung, die durch 195 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 32738016800165412864. Ist $n = 196$, so ist die Anzahl der Kurven dreiundachtzigtausendster Ordnung, die durch 196 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 33791277324722688000. Ist $n = 197$, so ist die Anzahl der Kurven vierundachtzigtausendster Ordnung, die durch 197 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 34868066691049962496. Ist $n = 198$, so ist die Anzahl der Kurven fünfundachtzigtausendster Ordnung, die durch 198 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 35968673346835443712. Ist $n = 199$, so ist die Anzahl der Kurven sechsundachtzigtausendster Ordnung, die durch 199 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 37093386670358114304. Ist $n = 200$, so ist die Anzahl der Kurven siebenundachtzigtausendster Ordnung, die durch 200 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 38242496972577824768. Ist $n = 201$, so ist die Anzahl der Kurven achtundachtzigtausendster Ordnung, die durch 201 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 39416296497031946240. Ist $n = 202$, so ist die Anzahl der Kurven neunundachtzigtausendster Ordnung, die durch 202 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 40615078610271793152. Ist $n = 203$, so ist die Anzahl der Kurven neunzigtausendster Ordnung, die durch 203 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 41839138127753904128. Ist $n = 204$, so ist die Anzahl der Kurven einundneunzigtausendster Ordnung, die durch 204 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 43088771284481376256. Ist $n = 205$, so ist die Anzahl der Kurven zweiundneunzigtausendster Ordnung, die durch 205 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 44364276233183088640. Ist $n = 206$, so ist die Anzahl der Kurven dreiundneunzigtausendster Ordnung, die durch 206 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 45665952889540830208. Ist $n = 207$, so ist die Anzahl der Kurven vierundneunzigtausendster Ordnung, die durch 207 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 46994102999246958592. Ist $n = 208$, so ist die Anzahl der Kurven fünfundneunzigtausendster Ordnung, die durch 208 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 48349030999391809536. Ist $n = 209$, so ist die Anzahl der Kurven sechsundneunzigtausendster Ordnung, die durch 209 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 49731043999205097472. Ist $n = 210$, so ist die Anzahl der Kurven siebenundneunzigtausendster Ordnung, die durch 210 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 51140452679917637632. Ist $n = 211$, so ist die Anzahl der Kurven achtundneunzigtausendster Ordnung, die durch 211 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 52577568331425886208. Ist $n = 212$, so ist die Anzahl der Kurven neunundneunzigtausendster Ordnung, die durch 212 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 54042706974490487808. Ist $n = 213$, so ist die Anzahl der Kurven hunderttausendster Ordnung, die durch 213 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 55536186216336056320. Ist $n = 214$, so ist die Anzahl der Kurven einundhunderttausendster Ordnung, die durch 214 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 57058326307635822592. Ist $n = 215$, so ist die Anzahl der Kurven zweiundhunderttausendster Ordnung, die durch 215 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 58609450000910295040. Ist $n = 216$, so ist die Anzahl der Kurven dreiundhunderttausendster Ordnung, die durch 216 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 60189882731997278208. Ist $n = 217$, so ist die Anzahl der Kurven vierundhunderttausendster Ordnung, die durch 217 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 61799953599900086272. Ist $n = 218$, so ist die Anzahl der Kurven fünfundhunderttausendster Ordnung, die durch 218 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 63439993439604342784. Ist $n = 219$, so ist die Anzahl der Kurven sechshunderttausendster Ordnung, die durch 219 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 65110335599900086272. Ist $n = 220$, so ist die Anzahl der Kurven siebenhunderttausendster Ordnung, die durch 220 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 66811317599900086272. Ist $n = 221$, so ist die Anzahl der Kurven achthunderttausendster Ordnung, die durch 221 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 68543279599900086272. Ist $n = 222$, so ist die Anzahl der Kurven neunhunderttausendster Ordnung, die durch 222 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 70306564799900086272. Ist $n = 223$, so ist die Anzahl der Kurven millionster Ordnung, die durch 223 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 72101519999900086272. Ist $n = 224$, so ist die Anzahl der Kurven einundmillionster Ordnung, die durch 224 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 73928495999900086272. Ist $n = 225$, so ist die Anzahl der Kurven zweiundmillionster Ordnung, die durch 225 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 75787847999900086272. Ist $n = 226$, so ist die Anzahl der Kurven dreiundmillionster Ordnung, die durch 226 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 77679935999900086272. Ist $n = 227$, so ist die Anzahl der Kurven vierundmillionster Ordnung, die durch 227 Punkte gehen und eine Gerade berühren, 79605123199900086272. Ist $n = 228$, so ist die Anzahl der Kurven fünfundmillionster Ordnung, die durch

ist, in Erinnerung genommen wird in der Regel nicht. Wenn ich mich an meine Kindheit erinnere, dann an Dinge, die mir damals wichtig waren, nicht an solche, die mir damals selbstverständlich waren. Wenn ich mich an meine Kindheit erinnere, dann an Dinge, die mir damals Angst machten, nicht an solche, die mir damals Sicherheit gaben. Wenn ich mich an meine Kindheit erinnere, dann an Dinge, die mir damals Rätsel aufgaben, nicht an solche, die mir damals klar waren. Wenn ich mich an meine Kindheit erinnere, dann an Dinge, die mir damals Schmerz bereiteten, nicht an solche, die mir damals Lust verschafften. Wenn ich mich an meine Kindheit erinnere, dann an Dinge, die mir damals Widerstand abforderten, nicht an solche, die mir damals Widerstand leisteten. Wenn ich mich an meine Kindheit erinnere, dann an Dinge, die mir damals Tränen in die Augen trieben, nicht an solche, die mir damals Tränen trockneten. Wenn ich mich an meine Kindheit erinnere, dann an Dinge, die mir damals Sehnsucht machten, nicht an solche, die mir damals Sehnsucht stillten. Wenn ich mich an meine Kindheit erinnere, dann an Dinge, die mir damals Heimweh machten, nicht an solche, die mir damals Heimweh nahmen. Wenn ich mich an meine Kindheit erinnere, dann an Dinge, die mir damals Fragen aufwarfen, nicht an solche, die mir damals Antworten gaben. Wenn ich mich an meine Kindheit erinnere, dann an Dinge, die mir damals Unruhe machten, nicht an solche, die mir damals Ruhe gaben. Wenn ich mich an meine Kindheit erinnere, dann an Dinge, die mir damals Unsicherheit machten, nicht an solche, die mir damals Sicherheit gaben. Wenn ich mich an meine Kindheit erinnere, dann an Dinge, die mir damals Mut machten, nicht an solche, die mir damals Mut nahmen. Wenn ich mich an meine Kindheit erinnere, dann an Dinge, die mir damals Hoffnung machten, nicht an solche, die mir damals Hoffnung nahmen. Wenn ich mich an meine Kindheit erinnere, dann an Dinge, die mir damals Vertrauen machten, nicht an solche, die mir damals Vertrauen nahmen. Wenn ich mich an meine Kindheit erinnere, dann an Dinge, die mir damals Liebe machten, nicht an solche, die mir damals Liebe nahmen. Wenn ich mich an meine Kindheit erinnere, dann an Dinge, die mir damals Leben machten, nicht an solche, die mir damals Leben nahmen.

ab Tabula Rasa, Art. (Philos.), s. Art. ab Ta Bal. ab Tabula Rasa, Art. (Philos.), s. Art. ab Ta Bal.

sung, daß Herr Gerth, der auf die Bitte des Vf. die Correctur der Bogen übernommen hatte, sich nicht die Mühe gegeben hat, die Citate zu prüfen, und daß der Vf. selbst, der sich auf Herrn Gerth verließ, nicht mehr Zeit hatte, sie zu prüfen. Wenn wir trotzdem Herrn Gerth nicht für die Fehler verantwortlich machen, so geschieht es, weil wir wissen, daß er sich in dieser Beziehung nicht viel Mühe gegeben hat. Auf S. 1 z. B. ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt, während Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, und auf S. 2 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 2 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 3 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 4 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 5 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 6 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 7 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 8 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 9 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 10 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 11 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 12 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 13 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 14 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 15 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 16 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 17 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 18 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 19 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 20 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 21 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 22 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 23 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 24 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 25 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 26 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 27 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 28 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 29 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 30 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 31 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 32 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 33 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 34 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 35 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 36 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 37 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 38 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 39 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 40 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 41 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 42 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 43 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 44 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 45 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 46 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 47 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 48 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 49 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 50 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 51 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 52 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 53 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 54 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 55 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 56 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 57 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 58 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 59 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 60 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 61 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 62 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 63 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 64 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 65 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 66 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 67 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 68 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 69 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 70 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 71 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 72 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 73 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 74 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 75 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 76 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 77 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 78 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 79 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 80 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 81 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 82 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 83 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 84 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 85 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 86 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 87 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 88 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 89 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 90 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 91 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 92 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 93 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 94 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 95 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 96 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 97 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 98 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 99 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 100 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 101 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 102 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 103 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 104 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 105 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 106 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 107 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 108 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 109 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 110 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 111 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 112 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 113 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 114 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 115 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 116 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 117 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 118 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 119 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 120 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 121 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 122 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 123 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 124 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 125 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 126 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 127 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 128 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 129 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 130 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 131 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 132 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 133 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 134 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 135 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 136 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 137 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 138 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 139 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 140 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 141 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 142 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 143 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 144 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 145 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 146 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 147 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 148 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 149 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 150 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 151 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 152 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 153 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 154 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 155 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 156 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 157 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 158 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 159 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 160 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 161 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 162 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 163 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 164 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 165 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 166 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 167 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 168 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 169 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 170 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 171 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 172 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 173 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 174 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 175 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Aristophanes handelt. Auf S. 176 ist Herr Gerth so freundlich, zu sagen, daß Hermes 1, 1 ff. über Aristophanes selbst handelt, während Hermes 1, 1 ff. über die Zeit des Arist

Andres kommen muß?"]. Als Ein Ganzes, zu dem „alle Organe Gottes nach Maaßgabe Seines Willens und ihres eignen Wollens und Könnens beitragen und aus sich ihr Leben hinzugeben," soll es ein Wesen seyn, das „dem ganzen Gotte analog ist, der ursprüngliche Eine Mensch, der Makrokosmos ist, der — keineswegs identisch mit unserm gegenwärtigen Weltall — vielmehr als Ein großes Wesen Alles potentiell in sich enthielt, was in der jetzigen Welt zerfallen, Schritt für Schritt wieder aufgerichtet und in eine neue Folge gebracht ist." Erst nachdem die Creatur, der ursprüngliche Eine Mensch, gefallen, — indem es dem Satan „dem Vater der Täuschung und der Fiction gelingt, die Naturseite der Creatur („das Weib im Menschen") zu bestricken, ihre Phantasie auf die falsche Bahn zu leiten und in dem Versagten — in dem Verbote, das Band der Abhängigkeit von Gott zu lösen — gerade das Begehrenswertheste sich vorbilden zu lassen," erst nachdem die Creatur von Gott sich losgelöst und dem Princip der Negation sich zugewandt hat, „zieht sich die positive Kraft Gottes aus ihr zurück." Auf ihre eigne Kraft angewiesen, ist sie nicht mehr fähig, „mit ihrem Geiste die Natur, mit ihrem Selbst die Organe, mit ihrer positiven Macht die negative herrschend niederzuhalten." Ihre Organe empören sich wider sie, das Dienende erringt die Herrschaft, das zum Herrschen bestimmte sinkt in Knechtschaft; es findet eine Verkehrung der Verhältnisse, die erste große Umwälzung statt: „die Materie, zur Herrschaft gelangt, verwandelt sich, steigert das Wesen der Materialität bis zur äußersten Gränze, und wird die Materie der jetzigen Welt, das den Gebilden der jetzigen Welt zu Grunde Liegende." [Aber, müssen wir fragen, zerfällt damit die Materie auch in die Atome, welche, wie die Naturwissenschaft bewiesen hat, das Stoffliche im Stoffe der jetzigen Welt bilden? Und ist es die Natur in Gott, die vom göttlichen Princip des Stoffs gelieferte Materie, die so zerfällt, womit ein Theil der göttlichen Natur selber zerfiele? —] Mit andern Worten: „Der (ursprüngliche Eine) Mensch vergeht in der Sphäre der Ewigkeit, um zu erstehen in der Sphäre der Zeitlichkeit. Er

Lage in Baden an, wenn man sie mit der in Württemberg vergleicht. Es ist nicht zu leugnen, daß in Baden, wie in Württemberg, die Bauern sich in einer Lage befinden, die sie zu beneiden Ursache hat. Aber in Württemberg ist sie, wie wir gesehen haben, noch weit besser. Und es ist wichtig, daß, wo diese Lage sich bessert, sie sich auch bessert, wo sie sich verschlechtert, sie sich auch verschlechtert. Wir haben gesehen, daß in Württemberg die Bauern sich in einer Lage befinden, welche sie zu beneiden Ursache haben, welche sogar ein Ansporn für Bauern in anderen Ländern ist, sich eine ähnliche Lage zu verschaffen. Wir haben gesehen, daß in Württemberg die Bauern sich in einer Lage befinden, welche sie zu beneiden Ursache haben, welche sogar ein Ansporn für Bauern in anderen Ländern ist, sich eine ähnliche Lage zu verschaffen. Wir haben gesehen, daß in Württemberg die Bauern sich in einer Lage befinden, welche sie zu beneiden Ursache haben, welche sogar ein Ansporn für Bauern in anderen Ländern ist, sich eine ähnliche Lage zu verschaffen.

Bruchsal.

Bruchsal ist eine Stadt in Baden, welche 10,000 Einwohner hat. Sie liegt an der Eisenbahn von Karlsruhe nach Heidelberg. Sie ist eine Stadt in Baden, welche 10,000 Einwohner hat. Sie liegt an der Eisenbahn von Karlsruhe nach Heidelberg. Sie ist eine Stadt in Baden, welche 10,000 Einwohner hat. Sie liegt an der Eisenbahn von Karlsruhe nach Heidelberg.

Bruchsal ist eine Stadt in Baden, welche 10,000 Einwohner hat. Sie liegt an der Eisenbahn von Karlsruhe nach Heidelberg. Sie ist eine Stadt in Baden, welche 10,000 Einwohner hat. Sie liegt an der Eisenbahn von Karlsruhe nach Heidelberg. Sie ist eine Stadt in Baden, welche 10,000 Einwohner hat. Sie liegt an der Eisenbahn von Karlsruhe nach Heidelberg.

den Anſchauung Gottes als des „abſoluten Künſtlers“ ausprägt. Wir ſind faſt geneigt den Styl des Verf., eben weil er die poetiſchen Elemente offen bloßlegt, vorzuziehen jener gebräuchlicheren, an J. Böhme ſich anlehnenden Weiſe der Speculation, welche ſich mit dem Schein wiſſenſchaftlich-philoſophiſcher Forſchung umkleidet, indem ſie die dichteriſchen Elemente unter philoſophiſcher klingenden Ausdrücken und Argumenten verſteckt. Denn in M. Meyr erkennt Jeder auf den erſten Blick den Dichter und weiß daher, daß er die poetiſche Wahrheit erſt auf ihren philoſophiſchen Kern zu reduciren hat, ehe er ſie wiſſenſchaftlich verwerthen kann, während die Andern durch jenen Schein täuſchen und irre führen. Nichtsdeſtoweniger können wir nicht umhin unſer Bedauern auszuſprechen, daß es dem Verf. nicht gefallen hat, den Inhalt ſeines Werks lieber in die Geſtalt eines philoſophiſchen Lehrgedichts, in die Form reflectirender Dichtung, deren er in ſo ausgezeichnetem Grade fähig iſt, zu bringen. Wir glauben zwar nicht, daß ein neuer Parmenides, Empedokles oder Lucrez heutzutage viel Glück machen würde; aber u. E. würde das poetiſche Ganze, in eine entſprechende auch äußerlich poetiſche Form gekleidet, einen befriedigenderen, harmoniſcheren Eindruck gemacht haben. —

H. Ulrici.

The Essentials of Philosophy, wherein its Constituent Pprinciples are traced throughout the various Departments of Science: with Analytical Strictures on the Views of some of our Leading Philosophers. By the Rev. George Jamieson, M. A, one of the Ministers of Old Machar, Aberdeen. Edinburgh, Clark; London, Hamilton 1859.

Wir berichten über das vorliegende Werk nur um zu zeigen, daß es auch im praktiſchen England ſtille Freunde der Philoſophie giebt, die, oft auch wohl mit Scharfſinn und reicher Combinationsgabe ausgerüſtet, einen Drang in die Tiefe haben, denen das Nachdenken und Grübeln an und für ſich Vergnügen macht, die daher eifrig bemüht ſind, ſich auf eigne Hand eine philoſophiſche Weltanſchauung auszubilden, und die, wenn ihnen

das gelungen, die Befriedigung, welche ſie darüber empfinden, verwechſeln mit dem objectiven Werthe des Gefundenen oder es wohl gar für die wahre Löſung des Welträthſels halten und daher wähnen, daß alle Welt die gleiche Befriedigung empfinden müſſe. Der Verf. iſt offenbar nicht ohne philoſophiſche Begabung; er bekundet ein ernſtes wiſſenſchaftliches Streben; er iſt durchdrungen von der Ueberzeugung, — die auch in England mehr und mehr ſich Bahn bricht, — daß Glauben und Wiſſen, Religion und Philoſophie nicht in unverſöhnlichen Widerſpruch aus einander gehen dürfen, wenn nicht auch Recht und Sittlichkeit zerfallen ſollen. Aber er hat ſich die Bedeutung der Probleme, um die es ſich handelt, die letzten und höchſten Fragen, denen die Philoſophie ſelbſt ihre Entſtehung verdankt, nicht klar genug gemacht, und glaubt daher mit einigen Abſtractionen, Diſtinctionen und Definitionen, die an ſich nur Worterklärungen ſind und die er dann mehr oder minder frei verwendet und combinirt, ein ganzes Syſtem aufbauen und alle Schwierigkeiten löſen, alle Streitfragen entſcheiden zu können. Es ſcheint ihm gar nicht zum Bewußtſeyn gekommen zu ſeyn, daß der Grund, warum die Philoſophie ſo langſam fortſchreitet und noch ſo wenig feſte Reſultate gewonnen hat, vornehmlich gerade in der großen Schwierigkeit, wenn nicht Unmöglichkeit, liegt, die Grund und Hauptbegriffe, auf die es ankommt, in eine befriedigende Definition d. h. in eine wahre, die Sache erſchöpfende Real-Definition zu bringen und daß daher mit bloßen Nominal-Definitionen gar nichts gewonnen iſt. —

Er beginnt mit einem Beweiſe für das Daſeyn der äußern Welt (des realen Seyns der Dinge), der, abgeſehen von anderweitigen Schwächen, ſchon darum unhaltbar iſt, weil er offenbar zu viel beweiſt. Denn nach ſeiner Beweisführung ſoll es „dem Intellect unmöglich ſeyn anzunehmen, daß die Vorſtellung (idea) eine Vergegenſtändlichung (representation) von etwas Anderm ſey als was ſie darſtellt," und demgemäß ſollen wir, „wenn ſich uns im Bewußtſeyn ein Körper als hart oder weich, feſt oder gasförmig, rund oder viereckig, ſchwarz oder weiß,

bitter oder süß darstellt, genöthigt seyn anzunehmen, daß er so sey wie er sich uns darstellt." Allein diese Nothwendigkeit und jene ihr entsprechende Unmöglichkeit ist offenbar nicht vorhanden. Wir sind vielmehr sehr wohl im Stande anzunehmen, daß der Gegenstand, den wir wahrnehmen, an sich anders beschaffen sey als er sich uns darstellt. Wir müssen zwar die Wahrnehmung selber (die Sinnesempfindung) haben und können an ihrer Bestimmtheit nichts ändern; aber wir sind keineswegs genöthigt anzunehmen oder zu glauben, daß der Gegenstand selber so sey wie er uns erscheint; wir überzeugen uns im Gegentheil oft genug, daß er an sich anders ist als er sich uns darstellt, indem z. B. derselbe Gegenstand in der Entfernung kleiner, in der Nähe größer, in der Entfernung rund, in der Nähe polygon erscheint etc. Nur in gewissen Fällen findet jene Nöthigung statt; dann aber erscheint sie keineswegs unmittelbar mit der Wahrnehmung (representation) verknüpft, sondern beruht, wie sich leicht darthun läßt (vergl. unsre Schrift über „Glauben und Wissen ꝛc. S. 215 f.), auf den logischen Gesetzen unsres Denkens. Der Verf. verwechselt offenbar die Nothwendigkeit, kraft deren wir allerdings unmittelbar genöthigt sind die Wahrnehmung (Sinnesperception) zu haben und sie hinzunehmen wie sie ist, mit der Nothwendigkeit der Annahme, daß der wahrgenommene Gegenstand an sich so sey wie er sich uns darstellt. —

Der Hauptfund, den der Verf. gethan zu haben glaubt und den er in der Vorrede als den „Schüssel aller Wissenschaft" bezeichnet, besteht in den Sätzen, daß „Condition und Form das Maaß der Kraft, Affinity (chemische Affinität) der Erreger der Kraft, und Relation das Gesetz oder der Regulator der Kraft" sey. Unter Condition (Zustand — Verhalten) versteht er jede besondere Modification dessen, was er Quality nennt, also das, was der Quality (jedem Quale) Individualität giebt. Quality aber bezeichnet ihm „die Composition oder bestimmte Combination specieller Elemente zu Einer Substanz." Condition und Quality beziehen sich also auf den inneren Charakter einer Substanz,

Quantität und Form dagegen auf den äußern Charakter einer Subſtanz," indem Form jede mögliche Beſchränkung oder Begränzung (limitation) ausdrückt und daher zur Quantität in demſelben Verhältniß — nämlich in dem Verhältniß des Beſondern zum Allgemeinen — ſteht wie die Condition zur Qualität. Subſtanz dagegen iſt das, was beiden, der Quantität und Qualität „zu Grunde liegt." Denn Subſtanz iſt der allgemeinſte Ausdruck (term), den wir haben um Realität auszudrücken; er bezeichnet die einfache primitive Grundlage oder Begründung aller zuſammengeſetzten Realität, — u. ſ. w. Man ſieht, das ſind lauter Nominal-Definitionen, d. h. Angaben des Sinnes, den der Verf. mit den Ausdrücken, Condition, Quality ꝛc. verbindet und von dem wir nicht wiſſen, ob er überall dem Engliſchen Sprachgebrauch entſpricht. Die Hauptſache, ob es eine Subſtanz im Sinne des Verf. als primitive or absolute simplicity gebe und wie dieſelbe die einfache urſprüngliche Foundation aller complexen Realität ſeyn könne, wie dieſe abſolut einfache Subſtanz in verſchiedenen Qualitäten auseinandergehen und eine Qualität wiederum in eine beſondere Condition oder Modification gerathen und doch dieſelbe Qualität bleiben könne, was unter dem „innern oder inhärenten Charakter einer Subſtanz" zu verſtehen ſey und wie irgend welche „ſpecielle Elemente" zu Einer Subſtanz componirt werden können, wenn doch Subſtanz die Realität überhaupt, den einfachen Grund aller complexen Realität bezeichnen ſoll, — dieſe Fragen, welche die gegebenen Definitionen umzuſtoßen drohen, berührt der Verf. gar nicht. —

Den Abſchnitt über die Relation beginnt er mit den Worten: „es gebe eine Relationship die zur Condition als inneres Charakteriſticum, und eine Relationship die zur Form als äußeres Charakteriſticum gehöre." Und ſodann behauptet er ohne Weiteres: „das Princip oder der principielle Ausdruck der Relationen der Qualität ſey die Affinität, das Princip der Relationen der Quantität die Aehnlichkei (similarity)." Was unter Relation oder Relationship ſelber zu verſtehen ſey und ob und inwiefern das, was dieſer Ausdruck bezeichnet, realiter beſtehe, erfahren wir

gebracht sein soll. In Bezug auf die Zahl der Bücher, welche sich in der Bibliothek befanden, als sie nach Wittenberg kam, sind die Angaben sehr verschieden. Nach Melanchthon's Angabe, welche sich in einem Briefe an Camerarius findet, enthielt sie 5000 Bände, nach Spalatin's Angabe, welche sich in einem Briefe an Luther findet, 7000 Bände, nach Cochläus, welcher sich auf Spalatin beruft, 8000 Bände, nach Hortleder, welcher sich auf Melanchthon und Spalatin beruft, 9000 Bände, nach Sagittarius 10000 Bände. Diese letzte Angabe ist jedenfalls zu hoch gegriffen. Nach Melanchthon's Angabe, welche sich in einem Briefe an Camerarius findet, befanden sich in der Bibliothek, als sie nach Wittenberg kam, 2000 Bände Theologie, 1000 Bände Jurisprudenz, 1000 Bände Medicin, 1000 Bände Philosophie, 1000 Bände Poesie und Geschichte. Diese Angabe ist jedenfalls zu genau, um sie für richtig zu halten. Nach Spalatin's Angabe, welche sich in einem Briefe an Luther findet, befanden sich in der Bibliothek, als sie nach Wittenberg kam, 2000 Bände Theologie, 1000 Bände Jurisprudenz, 1000 Bände Medicin, 1000 Bände Philosophie, 2000 Bände Poesie und Geschichte. Diese Angabe ist jedenfalls zu genau, um sie für richtig zu halten. Nach Hortleder, welcher sich auf Melanchthon und Spalatin beruft, befanden sich in der Bibliothek, als sie nach Wittenberg kam, 2000 Bände Theologie, 1000 Bände Jurisprudenz, 1000 Bände Medicin, 1000 Bände Philosophie, 2000 Bände Poesie und Geschichte. Diese Angabe ist jedenfalls zu genau, um sie für richtig zu halten. Nach Sagittarius befanden sich in der Bibliothek, als sie nach Wittenberg kam, 2000 Bände Theologie, 1000 Bände Jurisprudenz, 1000 Bände Medicin, 1000 Bände Philosophie, 2000 Bände Poesie und Geschichte. Diese Angabe ist jedenfalls zu genau, um sie für richtig zu halten.

... 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40,

Begriff und Aufgabe der Erkenntnißlehre.

Vierter Artikel.

Die phänomenologische Begründungslehre. Die empirische und transscendentale Phänomenologie derselben.

Von Prof. Dr. **Sengler**.

Ist die Erkenntnißlehre Wissen des Wissens, so hat sie vor allem ihre Entstehung und Entwicklung aus diesem und ihr Verhältniß zu ihm nachzuweisen. Dieser Nachweis entscheidet schon über ihr Princip und ihre Methode. Wir werden in jenem Wissen, welches Voraussetzung der Erkenntnißlehre ist eine Phänomenologie des Geistes finden, aus welcher jene entsteht und sich begründet. Auch ein philosophisches Wissen geht dem Wissen des Wissens voraus, nicht bloß ein außerphilosophisches. Die Philosophie fängt nie mit dem Wissen des Wissens, sondern mit dem Wissen des Seyns an; und auch ihr Wissen des Wissens hat eine Geschichte, in welcher sie sich erst ihrer wahren Aufgabe bewußt wird. Wie nämlich jenes Wissen des Seyns sich für die ganze Philosophie hielt, und so empirischer Realismus wurde, so hat auch das Wissen des Wissens sich für das alleinige Wissen gehalten, welches als solches Idealismus ist. Jener Realismus und dieser Idealismus sollen aber in das rechte Verhältniß treten, und dieses geschieht nur, wenn jeder an seine richtige Stellung im Systeme der Philosophie gesetzt wird und sie innerhalb desselben behauptet. Wenn wir das Ich zum Princip der Philosophie machen, so fragen wir, was doch dieses anders sey, als der menschliche Geist, welcher sich in der Philosophie seit Jahrtausenden in seinem wahren Wesen verwirklichen und in dieser Verwirklichung sich erkennen will. Weil dieser Geist einen objectiv-realen Inhalt hat, und einen in ihm begründeten Zweck,

hat er auch Mittel, Organe zu seiner Verwirklichung und zum Erkennnen, Erkenntnißorgane und Vermögen, welche selbst und durch sie jener Zweck erkannt und verwirklicht werden sollen. Diese Organe müssen sich aber erst nach und nach entwickeln, ehe sie zum Object der Erkenntniß werden können. Werden sie aber solche Objecte der Erkenntniß, so werden sie nicht erkannt als der durch sie erkennbare Inhalt selbst, sondern nur als Mittel zu dieser Erkenntniß. Ihr Seyn ist daher verschieden von jenem ihrem objectiven Inhalt. Das subjectiv-reale Ich erweist sich so als Erscheinung von seinem objectiven Wesen, welches eben durch es als das, was es ist, als Ich erkannt werden soll. Mit diesem Bewußtseyn beginnt die Erkenntnißlehre; und so geht das Ich auf seine eigene unbewußte Geschichte zurück, um seine sich bewußte zu beginnen.

Wenn das Subject des Erkennens aus dem Object desselben stammt, aber dieses selbst doch nur wahrhaft als das, was es ist, durch jenes Subject erscheinen kann, so sind der Realismus und Idealismus keine Gegensätze mehr, weil jene nur dasselbe Wesen sind, und das subjective Wesen seine Realität vom objectiv-realen, und dieses von jenem seine Idealität empfängt. Das subjective wie das objective Ich sind real und ideal zugleich; dieses kann nur in idealer Form erscheinen, weil es sich selbst erkennen will, und das subjective erscheint real, weil sein Wissen von sich von seinem Seyn abstammt. Allein so lang das Erkenntniß-Subject erst objectiv, nicht in seiner eigenen Form der subjectiven Objectivität erscheint, hat es auch noch nicht die Macht, aus sich selbst als Princip seinen Inhalt zu produciren. Es hat sich selbst erst als Princip aus seiner Erscheinung emporzuringen und zur Selbstständigkeit zu gelangen, damit es sich als Princip und daher sein Seyn oder subjective Ichheit zu produciren vermag für die freie Erkenntniß und Selbstbestimmung seines objectiv-realen Inhalts. Wenn wir sagen, das Ich kann sich nur durch die Erfahrung nach seinem concreten Wesen entwickeln, so hat es diese Erfahrung schon gemacht und hinter sich, und begreift sich in und aus ihr nach seinem Wesen. Es will

Ehe und Ehe. Ehe und neue Ehe. Ehe und Ehebruch. Ehe und Ehe.

fangen oder mit den Denkformen, seyen es die Grundformen oder die abgeleiteten? Das Ich zeigt uns in seiner unbewußten Geschichte, wie es zum Denken und zu seinen Denkformen kommt, und wie es von diesen zu sich selbst als Grund derselben gelangt, und welchen Werth und welche Bedeutung sie in seiner unbewußten Geschichte haben, in welcher es sich zum Selbstbewußtseyn entwickelt, und welchen Werth und welche Bedeutung sie nun in seiner selbstbewußten Geschichte erhalten. Wir können über das Ich nur sprechen und es bestimmen durch die Mittel, die es uns selbst giebt, und die Wege, die es selbst geht, um sie sich selbst noch unbewußt hervorzubringen. Es wird sich nur fragen, wie sich die Wege des Ich zu sich und von sich aus zu einander verhalten für die Erkenntnißlehre. Nicht der erste, aber wohl der zweite ist ein erkenntnißtheoretischer und daher kann nur mit dem Ich, das von sich ausgeht, um sich selbst und Alles Andere frei im Erkennen, Fühlen und Wollen zu bestimmen, begonnen werden. Dieses halte ich also durch meine bisherige Darstellung für erwiesen.

Wenn es heißt, kein Object ohne Subject, so ist das nächste Object des Ich eben seine eigenen Erscheinungen und seine in ihr erzeugten Grundvermögen, Erkenntnißvermögen, welche ihm, nachdem es sich dieselben hervorgebracht hat, zum Object werden; bevor es sich selbst reines Subject-Object geworden ist, können ihm auch diese nicht als aprioriſche Formen oder als aprioriſche Denk- und Erkenntnißmöglichkeiten zum Inhalt und Object werden. Daher ist die Gewißheit und Wahrheit, Gesetzmäßigkeit, Nothwendigkeit derselben nur bedingt durch jenes reine Ich. Der selbstgewisse und wahre Grund aller möglichen Bejahungen und Verneinungen, sie mögen das eigene Wesen des Ich oder Etwas außer ihm zum Inhalt haben, ist nur dieses reine Ich.

Die richtige Erkenntniß der Phänomenologie des Geistes an sich und ihr Verhältniß zur Erkenntnißlehre ist von entscheidender Wichtigkeit für diese letztere. Dieses zeigt sich besonders an Herbart und Hegel. Ist die Phänomenologie nur Scheinwissen, nicht die Erscheinung eines an und für sich realen Seelen-

und Geisteswesens, so kann das reine Ich, welches in ihr seine Grundlage und Voraussetzung hat, nur Abstract-Allgemeines, eine bloße Abstraction seyn. Allein alsdann wird die Logik kein allgemeines Princip haben und die Erkenntnißlehre wird zur bloßen empirischen Phänomenologie werden. Dieses entscheidet alsdann auch über die Methode der Philosophie, die eine bloß analytische ist, welche nicht zum concret Allgemeinen kommt, oder eine synthetische, welche das logisch Allgemeine nur voraussetzt, an die Stelle des Princips setzt. Weil sie dieses nicht besitzt, so kann sie jenes Allgemeine auch nicht an sich produciren und aus ihm das Besondere, sondern sie nimmt dieses in jenem als analytisch enthalten an und deducirt es nur aus demselben. Das logisch Allgemeine ist alsdann zur Idee gemacht. Diese fehlt so und mit ihr auch das producirende Princip, aus welchem der Begriff stammt. Es tritt die Evolution an die Stelle der Production. Vor Kant herrschte in der neuern Philosophie nur jene analytische, inductive und synthetische oder deductive Methode, und daher nur sinnlich-empirischer Realismus oder empirischer Idealismus oder vielmehr Rationalismus. Es sollte mit dem neuen Princip auch eine neue Methode gefunden werden. Mit der reinen Vernunft sollte ein reines Denken gefunden werden, welches die wahren Realprincipien zum Inhalt hat und das Seyn nach seinem an sich bestimmten, nicht abstract-logischen Wesen erkennt. Allein gerade Kant führte durch seine Lehre von der Unerkennbarkeit des Dings an sich eine falsche Phänomenologie in die Philosophie ein, welche seine Logik, Ontologie und die ganze Transscendentalphilosophie bestimmte, und auf die ganze, spätere Philosophie verhängnißvoll wirkte.

Durch die Verwechslung des Denkens mit dem Vorstellen, des Begriffs mit der Vorstellung blieb Kant schon in der Phänomenologie, dem phänomenologischen Denken befangen, und kommt nicht zum reinen Denken, und so hielt er das Abstracte für das Reine und Aprioriſche.

Kant ging den analytischen Weg; seine ganze Kritik der reinen Vernunft ist nur solche Analyse. Er ging auf die Er-

ſcheinungen der Erkenntnißvermögen zurück, hielt ſie aber für bloße Erſcheinung, in welcher ſich der Geiſt nicht als Grund und Princip derſelben erweiſt, ſein Weſen an ſich iſt unbekannt und unerkannt. So fehlte ihm das Realprincip und das „Ich denke" begleitet nur die Vorſtellung, bringt ſie nicht aus ſich ſelbſt und durch ſie ſich ſelbſt hervor. So war denn die ſogenannte Subjectivität ganz hohl und inhaltlos, mit welcher Kant Nichts machen, Nichts anfangen, Nichts aus ihr ableiten konnte. Gerade die Wurzel des Verſtandes, aus welcher Alles hätte entſtehen ſollen, iſt ihm unbekannt. Das reine Ich, welches durch ſeine pſychologiſche Erſcheinung und pſychologiſchen Grundkräfte und Formen ſich ſelbſt und die ontologiſchen Formen, die Kategorien, hätte begründen ſollen, war ſo ſelbſt eine bloße Erſcheinung und kam durch ſeine unbewußte Geſchichte, in welcher es ſich jene pſychologiſche Grundlage zur eigenen Selbſterſcheinung hatte hervorbringen ſollen, nicht zu ſich ſelbſt als Grund ſeiner bewußten Geſchichte. Die transſcendentale Erkenntniß hatte ſo keine reale Baſis. Und doch abſtrahirte Kant ſeine Kategorien aus den pſychologiſchen Functionen, welche das Ich in ſeiner Erſcheinung als ſeiner unbewußten Geſchichte hervorgebracht hatte. Sind dieſe aber bloße Erſcheinungen, ſo haben ſie keine aprioriſche Gültigkeit, Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit und konnten nicht Kriterien aller Gewißheit und Wahrheit ſowie für alles Seyn ſo auch für die Kategorien ſeyn. Dieſe waren ſo bloße Abſtractionen und hatten gar keine objective Gültigkeit. Sie gehören keineswegs zur reinen Subjectivität, zu welcher ſie Kant gemacht hat. „Die unbekannte Wurzel des Verſtandes" mit ſeinen pſychologiſchen Grundkräften allein iſt dieſelbe. Sie iſt es, durch welche jede Objectivität, wozu auch die Kategorien gehören, dem Ich erſcheinen kann. Durch dieſe reine Selbſterſcheinung und reine Subject-Objectivität, alſo durch dieſe ſubjective Objectivität iſt jede andere mögliche Erſcheinung bedingt und begründet, es mag dieſe einen formalen oder realen Inhalt haben.

Dieſe reine ſubjective Subject-Objectivität iſt das reine

Ja, Frau Mutter, ich habe die Absicht, mich zu verheiraten. Ich habe mich bis jetzt nicht darüber ausgesprochen, weil ich Ihnen eine Überraschung bereiten wollte. Ich habe mich mit Fräulein Hedwig Bergmann verlobt.

Frau Adam. Mit Fräulein Hedwig Bergmann? Du hast dich mit ihr verlobt, ohne es mir zu sagen?

Adam. Ich wollte Ihnen eine Überraschung bereiten, Frau Mutter.

Frau Adam. Du hast dich mit ihr verlobt, ohne mich um meine Einwilligung zu bitten?

Adam. Ich wollte Ihnen eine Überraschung bereiten, Frau Mutter.

Frau Adam. Du hast dich mit ihr verlobt, ohne mich um meine Einwilligung zu bitten?

aus, Ehe ist die Folge der Sünde und Strafe, 1 Mos. 3, 16. Ehe ist ein Stand, der Gott wohlgefällig ist, 1 Mos. 2, 18

daß er gar nicht zur Idee gelangt, sondern bloß in dem reinen Begriff stehen bleibt und denselben gleichwohl für die Idee nimmt. Es wird die negative Philosophie zu einer bloßen empirischen Phänomenologie des Geistes. Allein die von dem zufälligen Seyn abstrahirten Begriffe können doch unmöglich etwas Anderes seyn, als bloße Abstractionen, deren logische Realität erst zu begründen wäre.

Obschon Kant durch die Erhebung vom Begriff zur Idee und den auf sie gegründeten Primat der practischen Vernunft über die theoretische über diese Methode hinausführte, so gelangte doch weder er noch Fichte zu derselben, weil sie die Realität der Ideen aus der theoretischen Philosophie ausschlossen, und daher dieselbe dem Inhalte nach nur die Sinnenwelt, der Form nach die bloße Erscheinung, Vorstellung zum Object hatte. Wenn die reinen Begriffe von der Wirklichkeit abstrahirt werden, so haben sie freilich eine Beziehung auf das Seyn, wie Schelling S. 101 sagt, aber welche? Der Grundfehler der deutschen Philosophie war nicht bloß, wie Schelling meint, der, daß sie nicht das Logische, in dem sie nach ihm befangen war, als solches oder als bloß Negatives faßte, sondern daß sie auch die Basis des Logischen, welche es zu einem transscendentalen macht, die reine Subjectivität als Realprincip des Erkennens nicht erkannte, sondern so verkannte, daß sie dieselbe zu einer bloßen Erscheinung machte, statt ihr Wesen als Realprincip derselben oder die Wurzel des Verstandes zu begründen. Und der weitere Grund hievon ist der versteckte, verborgene Naturalismus, nach welchem die Seele und der Geist nur als Entelechie, nicht aber substanzielles Wesen des Menschen sind. Anstatt daß nun die Ontologie aus dieser reinen Subjectivität abgeleitet wird, und so nicht bloß deducirt, sondern producirt wird, muß sie Schelling nach Aristoteles' Vorgang durch Analyse der Erfahrung gewinnen oder aus ihr abstrahiren, wobei sie auch nur den Werth und die Bedeutung von bloßen Abstractionen haben und behalten und auf keine Vernunftallgemeinheit und Nothwendigkeit Anspruch machen kann. Die Principien können nach Aristoteles nicht bewiesen, und müssen

eine wunderbare weiche, feine und nur Milchkaffee. Die Kaffeehäuser sind in Wien ein Stück Leben, ein Stück Geschichte, ein Stück Kultur. Wer Wien kennen will, muß in seine Kaffeehäuser gehen. Wer in Wien nicht in Kaffeehäuser geht, ist kein Wiener, sondern ein Fremder, ein Tourist, ein Provinzler, ein Bauer, ein Jude, ein Deutscher, ein Preuße, aber auf keinen Fall ein Wiener. Wer in Wien nicht in Kaffeehäuser geht, ist ein Barbar.

Und trotzdem: Ich möchte mich zu dem Bekenntnis verstehen, daß ich in Wien nicht in Kaffeehäuser gehe. Ich bin ein Barbar. Ich bin ein Fremder. Ich bin ein Provinzler. Ich bin ein Bauer. Ich bin ein Jude. Ich bin ein Deutscher. Ich bin ein Preuße. Ich bin kein Wiener. Ich bin kein Österreicher. Ich bin kein Tourist

nes Seyn tiefer hineingehen und es finden, erfassen, so wird er auch in ihm das Recht finden, über dieses Seyn, über das subjectiv-reale Ich hinauszugehen zum objectiven. Welche Verwirrungen liegen hier zu entwirren, um nur erst das Problem selbst aufzufinden und es festzustellen und zu lösen! Welche wohlfeile Weisheit, das reine Ich für das abstracte Ich zu nehmen, und es für eine bloße Abstraction zu halten! Sollen wir nicht zum concreten, realen Ich zu kommen suchen, statt es ganz aufzugeben! Allein das Problem ist längst vergessen.

Denken und Ausdehnung hat man wie Geist und Natur, Ich und Nichtich unterschieden, als wenn das Denken nicht selbst eine Ausdehnung und der Geist denkend selbst sich ausdehnte, und so seine eigene Natur setzte. Allein weil er kein eigenes Seyn hat, das ihn vom Seyn frei macht, und ihm die Macht über das Seyn verleiht, muß ihn das Seyn beschränken, und er kann nur als Beschränktes existiren; und so hat man, das Ich mit der Persönlichkeit identificirend, den Begriff dieser nur als Verendlichung angesehen. Der Geist vertieft sich in sich selbst, in sein eigenes Wesen und Seyn, und durch diese Vertiefung erweitert er sich in sich, gibt dem so gewonnenen Gehalt seine Gestalt, und erweitert diese fortwährend mit jenem Gehalt, welcher in der Vertiefung gefunden wird. Nicht in die Natur außer sich, sondern in sich steigt der Geist hinab, gewinnt sie und macht sie zur Basis seiner eigenen Selbsterscheinung, Selbstgestaltung. Nur durch die Naturbasis soll ihm diese Erhebung möglich seyn! Allein er soll ja die Natur außer sich, um mit Aristoteles zu reden, bezwingen, sie sich unterordnen, dazu muß er sich erst die Macht verschaffen durch Setzung seiner eigenen Natur. Allerdings ist diese in sich selbst vermittelt, aber nur durch sich, durch welche Selbstvermittlung er erst die Mittel zur Begründung und Vermittlung der Natur außer sich erhält. Auch der menschliche Leib ist durch die Natur vermittelt, allein nicht verursacht. Erst mit seinem Daseyn beginnt der Geist sich die ganze Natur unterzuordnen und sie nach seiner eigenen Natur zu gestalten, mit sich zu verbinden, sie an sich zu binden und sie zu beherrschen. Die-

ſes iſt nur durch ſeine eigenen ſpecifiſch neuen Kräfte möglich, die er unabhängig von der ihn vermittelnden Natur hat. Das vermag der Menſch freilich nur durch ſeine Seele und ſeinen Geiſt, aber auch beide können nur durch das Ich die höchſte Macht über alles Seyn gewinnen.

Das Ich iſt in ſeiner unbewußten Geſchichte ſich bewußt geworden, daß es ein außer dem Wiſſen beſtehendes Seyn ſeiner ſelbſt und außer ihm gibt, und hatte damit den Realismus anerkannt. Allein da dieſes Seyn doch nur in idealer Form erſcheinen und ſich offenbaren kann, ſo iſt es an ſich real-ideal. Indem nun das Ich dieſe ideale Form als ſein eigenes Seyn erkennt, durch welche es das Seyn außer ſich beſtimmen ſoll, ſo erkennt es die Uebereinſtimmung dieſes ſeines ſubjectiven und objectiven Seyns. Das Ich erkennt ſo die Realität des Seyns außer ſich an, aber auch, daß es nur in ſeiner eigenen Form vollkommen gewiß und wahr erſcheinen kann; und da dieſe Form eben ſelbſt Erſcheinung jenes Seyns, mithin deſſen eigene Form iſt, ſo ſind hiermit der Realismus und Idealismus an ſich vereint, und deßhalb können ſie auch vom Ich vereinigt werden. Jedes Weſen erſcheint in einer ihm entſprechenden Form, und zwar nothwendig, weil ſie in ſeinem Weſen liegt. Das Ich iſt aber die Form der Formen, welche in ſich die Möglichkeit aller Formen des Seyns außer ſich hat, und aus ſich entwickeln kann.

Das Bewußtſeyn der unbewußten Geſchichte des Ich conſtatirt die Einheit des Wiſſens und Seyns, aber als bloße Thatſache, deren Nothwendigkeit das Ich ſelbſt erſt in ſeiner ſich ſelbſtbewußten Geſchichte begründen ſoll. Es beſitzt daher Erkenntnißformen, durch welche ihm jenes Seyn, wie ſein eigenes, gegeben wird: Anſchauungsformen, und ſolche in denen es von ihm gedacht wird. In beiden Formen iſt dem Ich das Seyn in ſeiner ſich ſelbſt unbewußten Geſchichte erſchienen. Allein dieſe Geſchichte iſt eine ſolche, durch welche es ſich erſt als ſelbſtbewußten Grund jener Nothwendigkeit hervorbringt. Es hat daher jene Formen erſt ſelbſt als aprioriſche zu begründen. Alsdann erweiſt das Ich eben hiermit die Wahrheit, daß das Seyn gar nicht an-

ders, als in seiner eigenen Form erscheinen kann. Die Anschauungs- und Denkformen in ihrer Verbindung begründen ein Wissen, und das Wissen des Wissens stützt sich auf deren Wahrheit, und hat sie eben erst in ihrer Nothwendigkeit zu begründen. Es gibt daher ein Wissen, in welchem die Uebereinstimmung des Wissens mit dem Seyn die Form des Gegebenen hat. Allein diese Form ist dann eine nothwendige, aprioriſche. Es gibt daher auch in der Erkenntnißlehre ein unmittelbar reales Wissen, in welchem das Wissen des Seyns die Form des Gegebenen, des Gegebenseyns hat. Damit stellt sie sich sogleich auf den Standpunkt der Einheit des Realismus und Idealismus, und vereinigt in sich in ihrem Princip das Erfahrungs- und Vernunftwissen, welche Einheit sie nun in ihrem ganzen Verlaufe in allen möglichen Formen zu begründen hat. Denn die unmittelbar gegebene Form soll eben von Schritt zu Schritt von ihr beseitigt, und so die freie Form des Wissens erlangt werden.

Das Ich ist aus seiner Erscheinung in der unbewußten Geschichte seiner selbst Ich geworden, aber es selbst hat als Ich an und für sich Formen seiner Erscheinung und seines reinen Wesens; es selbst hat eine ihm immanente phänomenologiſche und ontologiſche Entwicklung, und auf diese erst gründet sich das unmittelbare reale Wissen, aus dem das andere sich entwickelt. Damit wird das populäre Wissen erst als materielle Grundlage und nothwendige Voraussetzung des philosophischen begründet, und beide treten nun in ein positives, sich einander ergänzendes Verhältniß zu einander. Das Ich hat in seiner empiriſchen phänomenologiſchen Entwicklung seine verschiedenen Denk- und Erkenntnißformen als seine Erscheinung kennen gelernt, um ihre Nothwendigkeit und Apriorität durch sich selbst zu begründen. Es hat auch ferner das verschiedene Seyn kennen gelernt, die verschiedenen Objecte, an welchen diese seine Erscheinung und jene Erkenntnißformen sich entwickelt haben. Es ist sich so des verschiedenen Seyns der Wirklichkeit schon erfahrungsmäßig bewußt geworden. Allein diese empiriſche Erscheinung kann Nichts über das Wesen derselben entscheiden und ebenso wenig über In-

halt, Form, wesentliche und unwesentliche Bestimmung des natürlichen und geistigen Seyns. Es ist noch unkritisch in Ansehung aller dieser Fragen. Ueber diese kann es erst in der Erkenntnißlehre selbst entscheiden, welche ein Wissen dieses Wissens ist. Hier müssen nicht bloß die Apriorität, sondern auch vor allem der Werth und die Bedeutung der verschiedenen Erkenntnißvermögen zum Erkenntnißproblem werden. Hievon hängt die Bestimmung des möglichen erkennbaren Seyns ab, ob es empirisch, sinnlich-rational und ideal ist, und wie sich diese 3 Grundformen des Seyns zu einander verhalten. Es muß hier auch über die verschiedenen Formen des äußern und innern Erfahrungswissens, des sinnlich-realen und geistig-idealen entschieden werden. Dieses entscheidet dann auch über die verschiedenen Formen des durch sie erkennbaren Seyns. Wenn das subjectiv-reale Ich die Erscheinung seines objectiv-realen Wesens, dieses aber an sich sinnlich-geistiger Natur, die Einheit von Natur und Geist ist, so wird das objective erkennbare Seyn in diesem Wesen begründet seyn und als Zweck des Erkennens und Handelns erscheinen. In der empirischen Phänomenologie des Geistes erscheint das Ich nach seinem subjectiv- wie objectiv-realen Seyn, und dieses wird alsdann in der Erkenntnißlehre Inhalt seiner Erkenntniß.

Wenn das Ich die Form der Formen ist, so muß es die Formen des natürlichen, wie geistigen Seyns in sich tragen, und aus sich entwickeln können, um beides zu erkennen, ja es wird mit seinen Formen herunterreichen bis in die tiefsten Stufen der Natur, wie es über sich selbst hinausreicht in die Höhen des absoluten Wesens, oder in das übernatürliche, ideale Seyn. Es wird sich dort zu depotenziren, hier über sich hinaus zu potenziren im Stande seyn. Es ist in diesem Sinne die unendliche Potenz des Seyns oder die Einheit des Allgemeinen und Besondern.

Allein geräth hiermit nicht schon die Erkenntnißlehre gleich von vornherein in die Tiefen der Metaphysik, in ein Heer von Voraussetzungen, über welche doch erst innerhalb derselben entschieden

werden kann durch Entdeckung der Mittel für diese Entscheidung? Sie soll uns ja erst die Möglichkeit der Entscheidung über alle diese Fragen verschaffen. Antwort: Die Erkenntnißlehre nimmt nur das Wesen des Ich auf, wie es sich durch seine empirische Geschichte hervorgebracht hat, und entdeckt hierin die Bedeutung der Erfahrung als Voraussetzung für seine Erkenntniß, und macht sie dann zur Voraussetzung des philosophischen Wissens, begründet damit das populäre Wissen als die Grundlage und Voraussetzung für das philosophische, und nimmt endlich die so gegebenen Erkenntnißobjecte, den gegebenen Erkenntnißinhalt als Erkenntnißproblem in sich auf, um in sich selbst die Mittel und Wege zu suchen, sie zu prüfen nach Inhalt und Form, und über ihre Wahrheit und Unwahrheit, Schein und Realität zu entscheiden. Es wird daher das Erfahrungswissen im populären Bewußtseyn nach seinen verschiedenen Formen und seinem verschiedenen Inhalt der Philosophie als gegeben angenommen, und diese Annahme als nothwendige Voraussetzung ihrer eigenen Erkenntniß innerhalb der Erkenntnißlehre begründet.

Es ist dieses keine Entäußerung der Philosophie in das Erfahrungswissen, sondern eine Vertiefung in es, und eine Erweiterung zu ihm. Dazu ist sie aber genöthigt durch die Erkenntniß des Ich nach seinem objectiven und subjectiv-realen Wesen und den verschiedenen möglichen Formen und Standpunkten des Erkennens, wie es dieselben schon in seiner unbewußten Geschichte oder in seiner empirischen Phänomenologie inne geworden ist. Es wird so sich bewußt, daß die Wissenschaftslehre keine Denk- sondern Erkenntnißlehre ist, welche als Wissen des Wissens ein Wissen voraussetzt, es sich selbst hervorbringt, welches die Vereinigung von Anschauung und Denken und so von Erfahrungs- und Vernunftwissen ist. Daher hat das Ich auch eine transscendentale Phänomenologie, wie es eine empirische hatte, und beginnt mit seinen Erscheinungsformen, durch welche sich die seines reinen Wesens entwickeln. Jene begründen eben das unmittelbar-reale Wissen, in welchem dem Ich der Inhalt und die Form als gegeben erscheinen, weil es die Abhängigkeit vom Er-

Schlagwörter 1, 20, 100 und ungefähr 1000 Wörter. Die Schlagwörter sind in Gruppen geordnet, die Gruppen in Reihen, die Reihen in Kolonnen. Die Kolonnen sind durch Buchstaben, die Reihen durch Ziffern bezeichnet. Die Gruppen sind durch Buchstaben und Ziffern bezeichnet, z. B. die Gruppe A 1 ist die erste Gruppe der Kolonne A, die Gruppe B 3 ist die dritte Gruppe der Kolonne B. Die Gruppe A 1 enthält die Schlagwörter 1, 20, 100 und ungefähr 1000 Wörter. Die Gruppe B 3 enthält die Schlagwörter 1, 20, 100 und ungefähr 1000 Wörter.

Die Schlagwörter sind in der Reihenfolge ihrer Häufigkeit geordnet, so daß das Schlagwort 1 das häufigste ist, das Schlagwort 20 das zweithäufigste, das Schlagwort 100 das dritthäufigste und das Schlagwort 1000 das vierthäufigste. Die Schlagwörter sind in der Reihenfolge ihrer Häufigkeit geordnet, so daß das Schlagwort 1 das häufigste ist, das Schlagwort 20 das zweithäufigste, das Schlagwort 100 das dritthäufigste und das Schlagwort 1000 das vierthäufigste.

Die Schlagwörter sind in der Reihenfolge ihrer Häufigkeit geordnet, so daß das Schlagwort 1 das häufigste ist, das Schlagwort 20 das zweithäufigste, das Schlagwort 100 das dritthäufigste und das Schlagwort 1000 das vierthäufigste. Die Schlagwörter sind in der Reihenfolge ihrer Häufigkeit geordnet, so daß das Schlagwort 1 das häufigste ist, das Schlagwort 20 das zweithäufigste, das Schlagwort 100 das dritthäufigste und das Schlagwort 1000 das vierthäufigste.

Die Schlagwörter sind in der Reihenfolge ihrer Häufigkeit geordnet, so daß das Schlagwort 1 das häufigste ist, das Schlagwort 20 das zweithäufigste, das Schlagwort 100 das dritthäufigste und das Schlagwort 1000 das vierthäufigste. Die Schlagwörter sind in der Reihenfolge ihrer Häufigkeit geordnet, so daß das Schlagwort 1 das häufigste ist, das Schlagwort 20 das zweithäufigste, das Schlagwort 100 das dritthäufigste und das Schlagwort 1000 das vierthäufigste.

gehalten wie vom Kauf und Tausch, das aber auch in Kauf- oder Tauschverträgen vorkommt, ist das Recht der Wandelung. Wenn der Käufer oder Tauschgenosse eine Sache erhält, die nicht die versprochene ist, oder die mit Fehlern behaftet ist, die er nicht kannte, so hat er einen Anspruch auf Wandelung. Dieser Anspruch ist ein Ausfluß der Gewährspflicht, die jeder Veräußerer hat. Wenn der Veräußerer eine Sache verkauft, die nicht sein Eigentum ist, so muß er sie wieder zurücknehmen, wenn der Eigentümer sie zurückfordert. Dann muß ihm der Käufer sie herausgeben und kann sich an seinen Verkäufer halten. Wenn der Verkäufer eine Sache verkauft, die mit Fehlern behaftet ist, die er kannte, so muß er sie zurücknehmen, wenn der Käufer sie zurückgibt. Dann muß ihm der Käufer sie herausgeben und kann sich an seinen Verkäufer halten. Wenn der Verkäufer eine Sache verkauft, die mit Fehlern behaftet ist, die er nicht kannte, so muß er sie zurücknehmen, wenn der Käufer sie zurückgibt. Dann muß ihm der Käufer sie herausgeben und kann sich an seinen Verkäufer halten. Wenn der Verkäufer eine Sache verkauft, die mit Fehlern behaftet ist, die er nicht kannte, so muß er sie zurücknehmen, wenn der Käufer sie zurückgibt. Dann muß ihm der Käufer sie herausgeben und kann sich an seinen Verkäufer halten.

und objectiv-realen Wesens des Ich in der Form des Gegebenseyns, weil es sich selbst in der Form der Anschauung und Vorstellung erscheint. In dieser Erscheinung begründet es nun das unmittelbar reale Wissen des vorwissenschaftlichen oder populären Bewußtseyns. In seiner empirischen Phänomenologie entwickelt sich die Philosophie selbst in dieser Form oder als dogmatisches Wissen und Dogmatismus, in welchem die Idee des Wissens die Form des Gegebenseyns hat. In der transscendentalen Phänomenologie erkennt es diese Form als eine nothwendige Voraussetzung seiner eigenen Entwicklung, weil es seine Entwicklung als Ich nur mit seinen Anschauungs- und Vorstellungsformen beginnen kann und daher in dieser Entwicklung durch sie nur phänomenologisches Ich ist, welches durch sie sein reines Wesen vermittelt und als solches sich offenbart.

Der Uebergang von der empirischen Phänomenologie des Ich zu der erkenntniß-theoretischen oder transscendentalen ist vermittelt durch das Bewußtseyn des Ich, daß jene sein eigenes Thun ist, durch welche es sich eben zum reinen Selbstbewußtseyn erhebt und damit die Erkenntnißlehre und in ihr die transscendentale Phänomenologie wie alles Weitere begründet. So erscheint dem Ich alles Seyn außer ihm als Nichtich, welches es in seine Form umzuwandeln hat. Damit verhält das Ich sich skeptisch gegen das Seyn, d. h. es erscheint ihm alles Seyn ungewiß, aber mit der Forderung desselben an es, dasselbe in die Form der Gewißheit und Wahrheit zu erheben oder zu begründen. Dieses vermag es nur durch die Idee des Wissens. Diese wird ihm daher in diesem Sinne zum Object. Aber sie erscheint ihm selbst zuerst in unmittelbarer Form der Gewißheit und Wahrheit, weil sich das Ich selbst unmittelbar in seinen phänomenologischen Formen Object wird, und sich nur in ihr entwickeln kann. Allein hiermit erkennt es, daß das nichtphilosophische Wissen selbst die Idee des Wissens zur Voraussetzung und Grundlage, daß es dieselbe selbst in dieser Form zum Object hat. Damit wird das nichtphilosophische Wissen als ein reales, nicht bloß Scheinwissen anerkannt und so selbst zur Grundlage und Voraussetzung

an die schwindende Milbe gelangt, so ist es unmöglich, daß sie sich noch lange halten kann. Sie wird sich nicht mehr vermehren können, sie wird sterben und mit ihr die Krankheit, die sie hervorgerufen hat. Ich habe Milben, die ich in Wasser gesetzt hatte, 24 Stunden darin gelassen, sie sind nicht ertrunken, sie haben sich nicht bewegt, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie

Milbe, 24 Stunden in Wasser gelegen.

dann mit Alkohol übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Äther übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Chloroform übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Terpentinöl übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Petroleum übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Benzin übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Benzol übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Schwefelkohlenstoff übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Schwefeläther übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Schwefelsäure übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Salpetersäure übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Salzsäure übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Essigsäure übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Ameisensäure übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Karbolsäure übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Kreosot übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Lysol übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Lysoform übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Formalin übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Sublimat übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodtinktur übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodoform übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodkali übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodnatrium übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodlithium übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodammonium übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodcalcium übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodmagnesium übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodeisen übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodzink übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodaluminium übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodkupfer übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodsilber übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodblei übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodwismut übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodquecksilber übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodarsen übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodantimon übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodphosphor übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodschwefel übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodselen übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodtellur übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodbor übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodsilicium übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodkohlenstoff übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodwasserstoff übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodsäure übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodsäureanhydrid übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodsäureester übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodsäureamid übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodsäureimid übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodsäurenitril übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodsäurehydrazid übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodsäurehydroxylamid übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodsäurehydrazin übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodsäurehydroxylamin übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodsäurehydrazon übergossen, sie sind nicht gestorben. Ich habe sie mit Jodsäurehydroxylamon

ist oder wird, fordert jenes Realprincip, und bringt die wahrhaft genetische Methode hervor. Denn alsdann hat die theoretische Vernunft die Idee des Wissens zum Princip des Erkennens, welche der Vernunft die Productivität verleiht und die unbekannte Wurzel des Verstandes bekannt macht, welche das reale Ich ist. Wie sich das populäre Wissen zum philosophischen verhält, was jenem mangelt der Form und dem Inhalt nach, ob es Widersprüche hat, und worin sie bestehen, und alle weiter hierher gehörenden Fragen können nicht von der Logik, sie sey formal, wie bei Herbart, oder metaphysisch, wie bei Hegel, sondern allein von der Erkenntnißlehre und zwar innerhalb derselben entschieden werden. Daher kann nicht in diesem Sinne mit dem Zweifel begonnen werden. Dieser entsteht innerhalb der Philosophie als eine Form ihrer eigenen Entwicklung, wenn sie aus dem dogmatischen Wissen heraustritt. Dieses wäre aber in demselben Sinn ein Scheinwissen, wie das populäre Wissen, wenn man dieses für solches hält. Es muß ein Wissen vorhanden seyn, aus welchem der Zweifel entsteht, der daher nicht von außen gegen das nichtphilosophische Wissen hervortritt. Die gewußte Ungewißheit ist ein Wissen, welches aus dem populären Wissen und dem dogmatischen Wissen der Philosophie selbst entsteht, und Beseitigung der erkannten Ungewißheit fordert, die Erkenntnißlehre nöthigt, in sich selbst die Mittel hierzu zu suchen. Diese sind aber ganz andere, als Herbart und Hegel suchten und in Anwendung bringen. Nicht die formale und metaphysische Logik, sondern die Erkenntnißlehre vermag die Aufgabe zu lösen. Denn jene ist ein Denken des Denkens, diese ein Wissen des Wissens. Jene setzt ein bloßes Scheinwissen voraus, welches sie denkt, diese ein wirkliches Wissen, welches sie denkend erkennt, und damit dasselbe erst nach seinem Werth und seiner Bedeutung, seiner Wahrheit und Unwahrheit, Gewißheit und Ungewißheit zu beurtheilen im Stande ist. Bei Herbart hat es die theoretische Erkenntniß nur mit Begriffen zu thun und die practische mit Ideen, bei Hegel beide nur mit Begriffen, welche von ihm für Ideen ausgegeben werden. Damit fehlt freilich auch hier, wie dort, das Realprin-

cip und es herrscht daher auch an der Stelle der aus ihm folgenden genetischen, schöpferischen die analytische und synthetische Methode. Die synthetische Methode setzt allgemeine Begriffe und Grundsätze an die Stelle des Princips, und kann daher auch nicht das Besondere aus ihm produciren, sondern nur als analytisch in ihm enthalten entwickeln; und es wird so das unbestimmt Allgemeine zum Princip gemacht. Das Reale Herbart's ist nur ein solcher von ihm angenommener Grundsatz, den er zum Princip macht. Daher fängt auch Hegel's Phänomenologie mit dem zweiten Grundsatz Fichte's an, so daß das Verhältniß des Bewußtseyns zu dem Seyn die Form des reinen Gegebenseyns hat. Das Bewußtseyn sowohl, wie der Gegenstand, das Seyn, auf welches es bezogen ist, sind gegeben, und ebenso ihr Verhältniß zu einander. Es fehlt mit dem Princip der Grund zur Production derselben. Dieselbe Methode befolgt auch die Logik Hegel's. Das Seyn und Nichts sind ebenso empirisch gegeben und beziehen sich so aufeinander. Der Vorgang soll ja hinter dem Rücken des Bewußtseyns geschehen. Es fehlt hier das Princip und die Setzung durch es gänzlich; und wie der Anfang, so der Fortgang und das Ziel. Es gehen nicht aus der ursprünglichen, realen Einheit die Unterscheidung und die Unterschiede hervor, und diese finden auch keine Vermittlung und Verbindung durch sie. Das treibende dialectische Princip ist nicht jene Einheit, sondern der angenommene Widerspruch. Es ist dieses überall nur eine empirische Phänomenologie des Geistes, welche gar nicht zur transscendentalen gelangt. Der Uebergang vom Bewußtseyn in der ersten zum Selbstbewußtseyn in der zweiten ist kein formaler, sondern realer, durch ein neues Princip bedingter.

In gleicher Weise verfährt auch Schelling's negative Philosophie; sie analysirt die Erfahrung, und gewinnt so ihre Begriffe, analysirt diese wieder, und dieses ist ihre synthetische Entwicklung. Die Einheit des Denkens und des Seyns ist empirische Annahme, statt daß sie in der Erkenntnißlehre gesucht, gefunden und begründet wird. Bei dieser analytischen und syn-

thetiſchen Methode iſt das, was Anfang als Realgrund ſeyn ſoll, der Geiſt, Gott, Ende. Der Geiſt reſultirt aus der Natur, Gott aus der Welt.

Die richtige Erkenntniß, daß die practiſche Vernunft den Primat nicht bloß vor, ſondern in der theoretiſchen hat, muß die Philoſophie hier völlig umwandeln. Sie erfordert ſowohl für die Formalphiloſophie, als auch für die Metaphyſik und Realphiloſophie ein Realprincip und eine ſchöpferiſche, wahrhaft genetiſche Methode. Das menſchliche Ich, als Princip der Erkenntnißlehre, iſt Realprincip, welches die Erkenntniß auf Grund ihrer Idee erzeugt, wie das göttliche Ich Realprincip der Metaphyſik und Realphiloſophie, welches ſich ſelbſt und alles Seyn außer ihm ſich erzeugt. So iſt eine wahre Formal- wie Realphiloſophie möglich, welche den wahrhaft genetiſchen und naturgemäßen Weg gehen, der, wie Schelling ſagt, die Ordnung der Dinge herſtellt. Eine Philoſophie der That in dieſem Sinne iſt nur durch den Primat der practiſchen Vernunft in der theoretiſchen möglich. Kant hat durch ſeine Lehre von dem Primat der practiſchen Vernunft eine Philoſophie der That gefordert, die er ſelbſt hätte anfangen können zu begründen, wenn er ſeine 3 Kritiken zur empiriſchen Phänomenologie des Geiſtes gemacht, und mit der in der letztern gefundenen unbekannten Wurzel des Verſtandes ſeine Transſcendentalphiloſophie hätte beginnen wollen. Dann hätte er in jener Phänomenologie durch die analythiſche und ſynthetiſche Methode das Princip gefunden und mit ihm die productive genetiſche Methode.

Dieſe Forderung Kants iſt bisher unerfüllt, ja ſogar ganz unbeachtet geblieben. Wenn durch meine Philoſophie die Philoſophie der That ſoll möglich geworden ſeyn*), ſo habe ich eben auf die eigentliche Quelle dieſer Möglichkeit hingewieſen, halte aber die Verwirklichung dieſer Möglichkeit für die eigentliche

*) L. Schmidt: Grundzüge der Einleitung in die Philoſophie mit einer Beleuchtung der durch K. Ph. Fiſcher, Sengler und Fortlage ermöglichten Philoſophie der That. Gießen 1860.

Fragen nach dem „Wie" und „Warum" der Erscheinungen.

Und doch kommt es nicht nur auf das Verhältnis und auf die Anordnung der Gedanken an, sondern auf ihren Inhalt. Wenn wir z. B. die Rede des Demosthenes für Ktesiphon, den Brief des Plinius an Trajan, die Abhandlung des Aristoteles über die Tragödie und die Poetik des Horaz lesen, so werden wir finden, daß sie alle nach einem bestimmten Plane angelegt sind, daß aber der Inhalt ein ganz verschiedener ist.

Rhetorik.

Von Wilhelm Kroll (Breslau).

Es ist ein eigenes Schicksal, daß die Rhetorik, die einst eine Königin der Wissenschaften war, heute fast ganz vergessen ist. Wenn man sich nach dem Grunde dieser Erscheinung fragt, so kann man ihn nicht in der Natur der Sache finden; denn die Rhetorik ist ein Kind der menschlichen Vernunft, und wo Menschen sich zusammenfinden, da wird sie immer wieder neu geboren werden. Auch ist sie nicht etwa durch eine andere Wissenschaft ersetzt worden; denn keine andere Wissenschaft hat sich ihre Aufgaben gestellt. Sie ist also nicht durch Fortschritt, sondern durch Rückschritt verschwunden. Und dieser Rückschritt ist nicht etwa durch die Barbarei des Mittelalters verschuldet worden; denn gerade im Mittelalter hat sie eine Blüte gehabt, wie sie sie nie vorher gehabt hat. Sie ist also nicht durch äußere Gewalt, sondern durch innere Schwäche zugrunde gegangen. Und diese innere Schwäche ist nicht etwa durch die Rhetorik selbst verschuldet worden; denn sie hat sich in ihrer Blütezeit, im Altertum, stets neu verjüngt. Sie ist also nicht durch Altersschwäche, sondern durch Krankheit gestorben. Und diese Krankheit

Wellenlänge 3,5 Millionstel Millimeter. Ich habe sie in der That bis auf 3,0 oder 2,9 Millionstel Millimeter verfolgt, aber nicht weiter.

Auf Rowland's Gitter habe ich auch die Wellenlänge 3,1 Millionstel Millimeter gefunden, aber nicht mit Sicherheit, da sie in der Nähe von Linien des Eisenbogens liegt, die sich nicht ganz vermeiden lassen. Ich habe sie ferner auf Thalén's Gitter gefunden, aber nicht mit Sicherheit, da sie in der Nähe einer Linie des Eisenbogens liegt, die sich nicht ganz vermeiden lassen. Ich habe sie ferner auf Thalén's Gitter gefunden, aber nicht mit Sicherheit, da sie in der Nähe einer Linie des Eisenbogens liegt, die sich nicht ganz vermeiden lassen. Ich habe sie ferner auf Thalén's Gitter gefunden, aber nicht mit Sicherheit, da sie in der Nähe einer Linie des Eisenbogens liegt, die sich nicht ganz vermeiden lassen.

Auf Thalén's Gitter habe ich gefunden, daß die Wellenlänge 3,1 Millionstel Millimeter sich nicht mit Sicherheit vermeiden lassen. Ich habe sie ferner auf Thalén's Gitter gefunden, aber nicht mit Sicherheit, da sie in der Nähe einer Linie des Eisenbogens liegt, die sich nicht ganz vermeiden lassen. Ich habe sie ferner auf Thalén's Gitter gefunden, aber nicht mit Sicherheit, da sie in der Nähe einer Linie des Eisenbogens liegt, die sich nicht ganz vermeiden lassen.

Auf Thalén's Gitter habe ich gefunden, daß die Wellenlänge 3,1 Millionstel Millimeter sich nicht mit Sicherheit vermeiden lassen. Ich habe sie ferner auf Thalén's Gitter gefunden, aber nicht mit Sicherheit, da sie in der Nähe einer Linie des Eisenbogens liegt, die sich nicht ganz vermeiden lassen. Ich habe sie ferner auf Thalén's Gitter gefunden, aber nicht mit Sicherheit, da sie in der Nähe einer Linie des Eisenbogens liegt, die sich nicht ganz vermeiden lassen.

weist auf Schopenhauer, der allerdings in seiner Weltbetrachtung so pessimistisch ist wie Buddha, und in der Verneinung des Willens zum Leben die wahre Erlösung sieht. Schopenhauer seinerseits verweist auf die Askese der Heiligen, die aber durch dieselbe nicht die Vernichtung, sondern den Himmel, die Gemeinschaft mit Gott verdienen wollen. Schopenhauer sieht nicht im Welteroberer, sondern im Weltüberwinder die erste menschliche Größe, und stellt an den Schluß seines mit Recht berühmt gewordenen Werkes die tiefsinnigen Worte: „Wenden wir den Blick von unsrer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf diejenigen welche die Welt überwanden, in denen der Wille zur vollen Selbsterkenntniß gelangt, sich in Allem wiederfand und dann sich selber frei verneinte, und welche dann nur noch seine letzte Spur mit dem Leibe, den sie belebt, verschwinden zu sehn abwarten, so zeigt sich uns statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Uebergangs von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten und nie ersterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht, jener Friede der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüthes, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit, deren bloßer Abglanz im Antlitz, wie ihn Raphael und Correggio dargestellt haben, ein ganzes und sichres Evangelium ist: nur die Erkenntniß ist geblieben, der Wille ist verschwunden. Wir aber blicken dann mit tiefer und schmerzlicher Sehnsucht auf diesen Zustand, neben welchem das Jammervolle und Heillose unsres eignen durch den Contrast in vollem Licht erscheint... Was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle die welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist allen denen in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsre so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen — Nichts."

Diese Stelle kann uns zum Verständniß des Buddhismus führen. Das Nichts ist eben relativ. Wäre für Buddha die irdische Welt das wahre Seyn, dann wäre das Jenseits, ihr Gegensatz, allerdings das reine Nichts. Aber die Welt ist ihm

nehmen die Kinder Bücher, in verschiedenen Formaten und Einbänden, mit in die Schule, und es ist ihnen nicht zu verdenken, wenn sie sich dann nicht gern mit ihnen abquälen. Wenn sie aber ihre Bücher alle gleich haben, so ist das ein Band, das sie verbindet, ein Gegenstand, über den sie sich freuen können. Wenn sie dann in Bänken, mit acht oder zehn auf einer, in die Schule kommen, so ist es ihnen ein Vergnügen, wenn sie alle ihre Bücher gleich vor sich liegen haben, und sie sind stolz darauf, wenn sie sagen können: wir haben alle dieselben Bücher. Und wenn sie sie auf der Straße mit sich tragen, so ist es ihnen eine Freude, wenn sie sagen können: wir haben alle dieselben Bücher. Und wenn sie sie zu Hause lesen, so ist es ihnen eine Lust

schauung der Reformationszeit" die indische Lehre vom Verwehen oder Verlöschen der Seele in der Gottheit (Nirvana) verglichen; hier füge ich einen ganz ähnlichen Ausspruch Fichte's an: „So lange der Mensch noch etwas selbst zu seyn begehrt, konnte Gott nicht zu ihm; sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibet allein Gott übrig und ist alles in allem." Das ist es: die Selbstsucht, der Sonderwille, der Eigenwille muß überwunden werden, dann vereinigen wir uns mit dem allgemeinen und ewigen Willen, mit Gott, und werden ein Glied und Moment seines seligen Lebens. In Bezug auf die Gelassenheit sagt auch Goethe einmal so schön: „Wenn du stille bist, wird dir geholfen."

Vor anderm aber kann uns das herrliche Büchlein von der deutschen Theologie in seiner abendländischen Sprache ein Schlüssel für die morgenländische Buddha's seyn. Die Welt ist jenem das Stückwerk, Gott das Vollkommene. Wenn Endliches am Endlichen hangt, bleibt ihm das Vollkommene unerkannt. Es muß sich selbst als ein eigenes Wesen aufheben um sich in Gott zu finden. Der Mensch muß herausgehen aus seinem Hangen an der Creatürlichkeit und muß eingehn in Gott. Soll die Seele selig werden, so muß das Eine allein in der Seele seyn. Daß der Mensch eingehe in die Einigung, das heißt nichts anders denn daß man lauterlich, einfältiglich in der Wahrheit sey mit dem ewigen Willen Gottes, oder auch zumal ohne Willen sey, und der geschaffene Wille geflossen sey in den ewigen Willen, und darin verschmelzet sey und zu nichts worden, also daß der ewige Wille allein daselbst wolle, thue und lasse. Wenn aber alle Willen Ein vollkommener Wille sind, da erkennt und liebt ein Jeglicher alles in Einem und Eines in allem, und ist er vergottet; und das ist die Seligkeit. Das ist Nirvana, würde der Indier sagen.

Wollen wir dies nun in seiner Eigenthümlichkeit begreifen, so müssen wir die Sache im Zusammenhang der indischen Geistesentwicklung auffassen.

In den ältesten Urkunden Indiens, den vedischen Hymnen,

ſteht ſowohl der eine himmliſche Lichtgott des Arierthums im Hintergrund, als die Annahme vieler Götter oft wieder von monotheiſtiſchen Gedanken durchbrochen wird, gerade umgekehrt wie die Juden von der Verehrung des einen geiſtigen Gottes häufig in einen naturaliſtiſchen Polytheismus zurückfallen. In dem Gotte zu dem man gerade betet, wird die ganze Gottheit angerufen, ja er wird oft auch mit den Namen andrer Götter genannt, die damit als Perſonificationen beſonderer göttlicher Eigenſchaften oder Offenbarungen erſcheinen; gegen das Ende der Vedenzeit macht ſich das deutliche Beſtreben geltend die vielen Götter wieder zur Einheit zu ſammeln. Und durch das Prieſterthum, das ſich allmählich ausbildete, ward Brahma, der Geiſt des Gebets, der Andacht, ſelbſt ein Gebilde prieſterlicher Dichtung, zum Träger dieſer Einheit. Durch das Gebet glaubte man Einfluß auf die Götter zu üben, der Geiſt des Gebets war damit das in allen Göttern Mächtige, das in ihnen waltende Heilige, und das nahm man nun als das urſprüngliche und eine Weſen, deſſen Erſcheinungen, Ausſtrahlungen die Götter und die Dinge der Welt ſeyen.

Mittlerweile war das indiſche Volk vom Indus nach den Gangeslanden hinabgezogen, deren Eroberung einen kriegeriſchen Adel und die Königsmacht ausbildete, und wie es dort ſeßhaft wurde, ſo ließen die Einflüſſe der Natur ſehr bald die Anlage zur Ruheliebe, zur Betrachtung und Träumerei ſich völlig entfalten. Die Gluth der Sonne, die Schattenkühle der Wälder, die Fruchtbarkeit des Landes luden zu einem Leben der Muße, die Ueppigkeit und der Formenreichthum der Natur riefen die Phantaſie zum Wetteifer auf, der Wechſel des Keimens, Blühens und Welkens erweckte das Nachdenken nach dem bleibenden und einigen Grunde dieſer Mannigfaltigkeit. Und wie die menſchliche Seele das Eine und Beharrliche iſt in der Vielheit der Glieder und den Veränderungen des Leibes, ſo fand man in einer Weltſeele den Grund und das Weſen aller beſondern Erſcheinungen, die aus ihr hervorgehen und zu ihr zurückkehren, die ihnen einwohnt. Man brachte dieſen Begriff mit Brahma

zusammen, und erfaßte ihn als die ewige geistige Einheit, als den geheimnißvollen Grund und das innere Wesen des Alls. Er ist der Quell von dem alles ausströmt, und die Aufgabe ist wieder zu ihm sich zurückzuwenden, wieder in ihn einzugehn, dadurch seiner Ruhe, seines Friedens theilhaftig zu werden.

In den brahmanischen Erläuterungen zu den Veden wird mit immer neuen Gleichnissen das All als die Entfaltung der Weltseele oder Brahmas dargestellt. Darum sind alle Dinge mit einander verwandt, denn es ist Ein Wesen in ihnen, und darum kann man vom Menschen gegenüber von Allem sagen: das bist du. Das Meer der Erscheinungswelt mit Geburt und Tod verschwindet wie eine Phantasmagorie, wie ein Traum vor dem Auge des Geistes, der das Eine erkennt, es in sich und sich in ihm findet. In dem seligen Gefühl der Einheit mit dem Unendlichen wird der Mensch selbst Brahma. Ein Weiser befragt den Tod nach der Lösung des Zeifels, ob der Mensch, wann er gestorben, noch sey oder nicht; lang sträubt sich der Tod, dann verkündet er das Geheimniß: Tod und Leben sind nur zwei Phasen der Entwicklung; der wahre Weise erkennt sich in seiner Einheit mit dem Allgeist, und damit ist er über den Wechsel der Dinge, über Tod und Leben erhaben. Hier sehen wir also schon die Erhebung über das Endliche und Zeitliche und das Einswerden mit Gott als das Ziel bezeichnet; es ist das was Buddha Nirvana nennt.

Die indische Philosophie, so weit sie diese Gedanken nicht sowohl zu beweisen als in den Veden nachzuweisen suchte, erhielt den Namen Vedanta, Ende der Veda. Soweit sie aber selbständig das Wesen der Dinge zu erforschen strebte, hieß sie Mimansa, Forschung, und da schlug sie die zwei Wege ein die wir auch in Griechenland bei den Eleaten und Atomisten, in der Neuzeit bei Spinoza und Leibniz, Hegel und Herbart finden. Man ging entweder von der Idee und dem Allgemeinen aus, oder sah die Principien im Individuellen und seiner Vielheit, woran sich sofort der Gegensatz einer idealistischen und einer realistischen Richtung anschließt. Die Anfänge in Indien sind die

ältesten in der Menschheit, sie liegen bis in's siebente Jahrhundert vor Christus zurück.

Zunächst erkennt die Philosophie in Brahma die Weltseele und damit das reine und allein wirkliche Wesen. Die Welt ist mit ihrer Vielheit und ihrem Wechsel nur Erscheinung; der Mensch soll sich vom Vergänglichen ab zum Wandellosen wenden; wer sich der Sinnlichkeit und den Begierden hingibt, verfällt ihrem Strudel; wer sich über sie erhebt und das Eine erkennt, vereinigt sich mit ihm und befreit sich zu seiner Wahrheit. Ward hier die Natur als Ausfluß und Verdichtung des geistigen Seyns bezeichnet, und ihrer Mannigfaltigkeit die Realität abgesprochen, da sie ja in rastloser Auflösung wieder in ihren Grund zurückkehre, und nicht bestehe, so blieb die Frage wie denn das Eine dazu komme daß es sich zur materiellen Welt und ihrer Vielheit entfalte, und man bezeichnet das als ein Spiel Brahmas:

> Zahllose Weltentwicklungen gibts, Schöpfungen, Zerstörungen;
> Spielend gleichsam wirket er dies, der höchste Schöpfer für und für.

Kühnere Geister gaben die Antwort damit, daß sie die Wirklichkeit der Welt leugneten, für einen bloßen Schein, für ein Blendwerk der Einbildungskraft erklärten, für eine Täuschung, welche aufhöre indem sie erkannt werde. Das Verlangen der Weltseele sich zu offenbaren, läßt wie ein Bild im Wasser den Wiederschein der Welt vor ihr vorüberziehn; dieser Zauber der Maja verstrickt die Sinne, aber das Denken durchbricht ihn. Es ist nur Ein Geist, die Seelen sind Strahlen seines Lichts, das Seyende in ihnen ist Er. Nur durch die Maja, die Täuschung der Phantasie, glaubt der Mensch außerhalb seiner zu sehen was in ihm ist, glaubt er einer äußern Welt mit Schmerzen und Freuden unterworfen zu seyn, während er doch ungetrennt von Brahma lebt, der das eine Wesen in Allem ist. Wer so sein Selbst als das allgemeine Selbst erfaßt, sich in Gott erfaßt, für den hören alle Scheindinge auf, der sieht nur das eine sich selbst gleiche Leben in allen; in ihm ruhend ist er befreit vom Wechsel der Zeit, vom Leid der Erde, denn er weiß daß darin

Ferien, Vom Mittelalter her, wo sie mit den Kirchenfesten zusammenfielen, sind sie auf die Zeit nach der Ernte und der Weinlese verlegt worden. Sie dauern in Frankreich 2 Monate, in Italien 3 Monate, in Spanien 4 Monate.

Feriengerichte, Gerichte, welche während der Ferien (s. d.) tätig sind, nämlich Strafgerichte, die in Frankreich, Italien und Spanien während der Ferien nicht geschlossen werden, sondern in Tätigkeit bleiben. Sie bestehen in Frankreich aus 3 Richtern, die in Italien aus 5 Richtern, die in Spanien aus 7 Richtern. Sie haben die Untersuchungshaft zu überwachen, die Anklage zu erheben, die Voruntersuchung zu führen, die Urteile zu fällen. Die Feriengerichte in Frankreich und Italien sind Kollegialgerichte, die in Spanien Einzelgerichte. Die Feriengerichte in Frankreich und Italien sind Berufungsgerichte, die Feriengerichte in Spanien sind Gerichte erster Instanz. Gegen die Urteile der Feriengerichte in Frankreich und Italien ist Berufung, gegen die Urteile der Feriengerichte in Spanien ist Revision zulässig.

Ferienkolonien, Einrichtungen, welche den Kindern während der Ferien (s. d.) Gelegenheit geben, sich in der freien Natur zu erholen. Sie bestehen in Deutschland, Österreich, Frankreich, Italien, Spanien, Portugal, Belgien, Holland, Dänemark, Schweden, Norwegen, Rußland, Ungarn, Rumänien, Griechenland, Türkei, Ägypten, Algier, Tunis, Marokko, Nordamerika, Südamerika, Australien, Neuseeland, Japan, China, Indien. Sie sind in Deutschland, Österreich, Frankreich, Italien, Spanien, Portugal, Belgien, Holland, Dänemark, Schweden, Norwegen, Rußland, Ungarn, Rumänien, Griechenland, Türkei, Ägypten, Algier, Tunis, Marokko, Nordamerika, Südamerika, Australien, Neuseeland, Japan, China, Indien.

zur Bedeutung. Auf die Frage: Was ist Gott? antwortet der Katechismus: Gott ist ein Geist, der alle Menschen und alle Dinge geschaffen hat und erhält. Hier ist Gott Subjekt, Geist Prädikat, und der Satz ist ein Urteil. Ebenso Gott ist die Liebe. Gott ist Subjekt, Liebe Prädikat, und der Satz ist ein Urteil. Ein Urteil ist es auch, wenn es heißt: Gott ist gut, Gott ist gerecht, Gott ist allmächtig, Gott ist allwissend.

Wenn wir nun die Urteile, die wir über Gott fällen, mit den Urteilen vergleichen, die wir über Menschen fällen, so finden wir, daß wir Gott dieselben Eigenschaften beilegen, die wir auch den Menschen beilegen. Wir sagen: Gott ist gut, und wir sagen: Der Mensch ist gut. Wir sagen: Gott ist gerecht, und wir sagen: Der Mensch ist gerecht. Wir sagen: Gott ist allmächtig, und wir sagen: Der Mensch ist allmächtig. Wir sagen: Gott ist allwissend, und wir sagen: Der Mensch ist allwissend. Wir sagen: Gott ist die Liebe, und wir sagen: Der Mensch ist die Liebe. Wir sagen: Gott ist ein Geist, und wir sagen: Der Mensch ist ein Geist. Wir sagen: Gott ist ein Vater, und wir sagen: Der Mensch ist ein Vater. Wir sagen: Gott ist ein Richter, und wir sagen: Der Mensch ist ein Richter. Wir sagen: Gott ist ein Herr, und wir sagen: Der Mensch ist ein Herr. Wir sagen: Gott ist ein Schöpfer, und wir sagen: Der Mensch ist ein Schöpfer. Wir sagen: Gott ist ein Erhalter, und wir sagen: Der Mensch ist ein Erhalter. Wir sagen: Gott ist ein Erlöser, und wir sagen: Der Mensch ist ein Erlöser. Wir sagen: Gott ist ein Tröster, und wir sagen: Der Mensch ist ein Tröster. Wir sagen: Gott ist ein Heiland, und wir sagen: Der Mensch ist ein Heiland. Wir sagen: Gott ist ein Hirte, und wir sagen: Der Mensch ist ein Hirte. Wir sagen: Gott ist ein Arzt, und wir sagen: Der Mensch ist ein Arzt. Wir sagen: Gott ist ein Lehrer, und wir sagen: Der Mensch ist ein Lehrer. Wir sagen: Gott ist ein Prophet, und wir sagen: Der Mensch ist ein Prophet. Wir sagen: Gott ist ein Priester, und wir sagen: Der Mensch ist ein Priester. Wir sagen: Gott ist ein König, und wir sagen: Der Mensch ist ein König. Wir sagen: Gott ist ein Hirte, und wir sagen: Der Mensch ist ein Hirte. Wir sagen: Gott ist ein Arzt, und wir sagen: Der Mensch ist ein Arzt. Wir sagen: Gott ist ein Lehrer, und wir sagen: Der Mensch ist ein Lehrer. Wir sagen: Gott ist ein Prophet, und wir sagen: Der Mensch ist ein Prophet. Wir sagen: Gott ist ein Priester, und wir sagen: Der Mensch ist ein Priester. Wir sagen: Gott ist ein König, und wir sagen: Der Mensch ist ein König.

gegen die Ehre, Schmähungen, Verleumdungen, Beleidigungen, Ehrenkränkungen, Ehrenbeleidigungen, Ehrenverletzungen, Ehrenschändungen, Ehrenschmähungen, Ehrenverleumdungen, Ehrenbeschimpfungen, Ehrenbeschuldigungen, Ehrenbeschuldigungen, Ehrenbeschuldig

der Seele, von der erziehenden Heilsamkeit des Schmerzes; wenn der Dichter von unsern Thaten sagt, daß sie so oft den Gang unsres Lebens hemmen, so ergibt sich wie von selbst die Kehrseite, daß Leiden, wenn wir sie recht aufnehmen, uns fördern, indem sie die Kraft bald stählen, bald mildern, und die Seele vom Vergänglichen auf das Ewige hinweisen. Der Indier aber entwickelte die Ansicht von der Askese phantastisch dahin, daß durch freiwillig bereitete Leiden der Selbstpeiniger ein Recht gewinne um wieder Anderes für sich fordern zu dürfen, sodaß ihm Gott seinen Willen erfülle, er über die Götter mächtig werde.

Solche Ideen herrschten in Indien, als Buddha um das Jahr 600 vor Christus geboren ward, der Sohn des Königs von Kapilavassu. Das Elend des Volks, der von geistlicher und weltlicher Tyrannei niedergedrückten unteren Kasten erregte sein Herz zum Mitgefühl, und als er eines Tages auf einer Bußfahrt einem Kranken, einem Greis, einem Leichnam begegnet war, versank er in Nachdenken über die Uebel der Welt, entsagte dem Thron und machte es sich zur Aufgabe die Noth der Menschen zu erkennen und zu lindern. Er begab sich in eine brahmanische Einsiedelei, er unterzog sich strengen Bußübungen; endlich fand er in der Stille des eignen Gemüths Erleuchtung und Frieden, und brachte beide seinem Volk, indem er als Lehrer und Lebensvorbild auftrat. Er betrachtete zunächst die gegenwärtige Welt nicht als das wahre in sich vollendete Seyn, sondern als ein rastloses Entstehen und Vergehen, das niemals zur Ruhe kommt, vielmehr in immerwährendem Umschwung herumgetrieben wird, und in diesem Wandel und Wechsel seine Nichtigkeit beweist. Aber die Seele ist in diesen Naturverlauf hineingestellt, und es ist eine Qual für sie wenn sein Wirbel sie fortreißt. Wir leiden in diesem Triebwerk die Stöße seiner Räder, und selbst wo es uns Freude bringt, lauert der Schmerz daneben, weil der Gegenstand der Lust uns sobald entrissen wird. So ist für uns im Diesseits kein Heil, die Seligkeit winkt erst am andern Ufer, im Jenseits, nicht in der Welt des getheilterwerdenden und wiedervergehenden, sondern in der Sphäre des

Pfarrer, Adam, Augustiner von neuer Zeller, Zeller Prior. Er war ein Sohn des Bürgermeisters Pfarrer von Zell a. H. und wurde 1624 Prior des Klosters Neuzell, das er bis 1632 leitete. Er starb 1633 und wurde in der Kirche zu Neuzell begraben. Sein Grabstein ist noch vorhanden. Er stellt den Verstorbenen dar, in Kutte und Kapuze, die Hände betend gefaltet, vor sich ein Kruzifix. Die Umschrift lautet: Anno Domini 1633 den 19. Tag Augusti ist der Ehrwürdig Herr Adam Pfarrer, Prior hie zu Neuzell, seines Alters 59 Jahr, seiner Profession 39 Jahr, seines Priesterthums 33 Jahr, seliglich in dem Herrn entschlafen. Dem Gott gnädig und barmherzig sein wolle. Amen.

Pfarrer, Johann Georg, Augustiner von neuer Zeller, Zeller Prior. Er war ein Sohn des Bürgermeisters Pfarrer von Zell a. H. und wurde 1632 Prior des Klosters Neuzell, das er bis 1636 leitete. Er starb 1636 und wurde in der Kirche zu Neuzell begraben. Sein Grabstein ist noch vorhanden. Er stellt den Verstorbenen dar, in Kutte und Kapuze, die Hände betend gefaltet, vor sich ein Kruzifix. Die Umschrift lautet: Anno Domini 1636 den 19. Tag Augusti ist der Ehrwürdig Herr Johann Georg Pfarrer, Prior hie zu Neuzell, seines Alters 59 Jahr, seiner Profession 39 Jahr, seines Priesterthums 33 Jahr, seliglich in dem Herrn entschlafen. Dem Gott gnädig und barmherzig sein wolle. Amen.

entsprechen und Pflugen den Abhang um und um, bis sie ihn ganz bepflügt haben. Dann ziehen sie ihre Furchen wieder zurück, bis sie an ihren Ausgangspunkt gelangt sind. Dann pflügen sie wieder um und um, bis sie den Abhang

Darum führte er auch in sittlicher Beziehung mehr zum Quietismus, als zu großen Thaten, und lehrte mehr ein Dulden, Mitleiden, Sichhingeben, als ein Ringen, Wirken und Schaffen der Liebe. Aber das darf uns nicht hindern den Wahrheitskern seiner Lehre hochzuachten.

Buddha war von Haus aus eine echt religiöse Natur; das Mitgefühl mit den Leiden der Menschheit ließ ihn nach Trost und Hilfe für dieselbe suchen, und er wählte dazu nicht so sehr den theoretischen als den praktischen Weg: durch Reinigung von der Sünde, durch Beherrschung der Begierden, durch Besiegung der Leidenschaft sollte der Mensch die Ruhe der Seele erwerben. Dann sollten die Menschen sich als eine große Leidensgenossenschaft ansehn, die einander nicht noch Schmerz zufügen, sondern Mitleid miteinander haben und einander helfen und Gutes thun. Die allgemeine Liebe ist der Mittelpunct seiner Sittenlehre; Mildthätigkeit, Aufopferung für die Brüder ist der Kern seiner Forderungen, ja nicht blos den Menschen, auch den Thieren soll unser Erbarmen, unser Wohlwollen gewidmet seyn. Buddha nannte seine Lehre ein Gesetz der Gnade für alle, er wandte sich an das ganze Volk, nicht an eine besondere Kaste, und wenn er dennoch keine recht befreiende Reformation einführte, so lag dies in jenem Dualismus des Diesseits und Jenseits, der das wahre Leben nur in der Flucht aus der Welt, nur am andern Ufer suchte, so lag es darin daß er nicht zuerst die Gemeinde stiftete, die dann aus ihr selbst Priester und Vorstände hervorgebracht hätte, sondern daß er zunächst eine Priesterschaft, ein Mönchthum der strengen Anhänger in Armuth, Ehelosigkeit und Weltentsagung gründete, und ihnen das Lehr- und Mittleramt für die Laien, für das Volk übergab, das die völlige Entsagung nicht leisten konnte und wollte, und über dem nun wieder wie im Brahmanenthum die Hierarchie eines bevormundenden Klerus bestehen blieb.

Eine alte Erzählung berichtet, daß Buddha kurz vor seinem Ende aus tiefem Sinnen erwachend ausgerufen habe: „Der Einsiedler hat verzichtet auf ein Seyn mit verschiedenen Eigen-

Ausdruck, der sich auf die Gesamtheit der Gefäße bezieht, wie z. B. die Angabe, daß sie in Reihen stehen, oder daß sie in Nischen stehen, oder daß sie in Nischen und Reihen stehen, oder daß sie in Nischen und Reihen und Gruppen stehen, oder daß sie in Nischen, in Reihen und in Gruppen stehen, oder daß sie in Nischen, in Reihen, in Gruppen und in Gestellen stehen, oder daß sie in Nischen, in Reihen, in Gruppen, in Gestellen und in Regalen stehen, oder daß sie in Nischen, in Reihen, in Gruppen, in Gestellen, in Regalen und in Schränken stehen, oder daß sie in Nischen, in Reihen, in Gruppen, in Gestellen, in Regalen, in Schränken und in Kästen stehen.

Zur Kritik der „Kritischen Kunst" und der Kunst der Kritischen Vernunft.

Von

Karl Kraft.

In Kant's Kritik, wie sie zum mindesten bisher gelesen wurde, ist nicht nur die Kritik der Kritik, sondern auch die Kritik der Kritik der Kritik, ja sogar die Kritik der Kritik der Kritik der Kritik, und so weiter bis ins Unendliche, nicht enthalten. Es ist daher nicht verwunderlich, daß Kant's Kritik, wie sie bisher gelesen wurde, nicht kritisch ist. Es ist daher auch

Menschlichen und Sinnlichen haftenden Natur gegenüber: also beiden niedern Kunststufen zusammen, als Modernes dem Antiken, als das wahre Leben dem Scheinleben, welches doch nur ein anderer Tod ist. Und vom Tode ward es ereilt. —

Das Christenthum ist die Religion des wahren Wunders, und dieses letztere ist Mutter und Kind des Glaubens zugleich. — Eine ahnungsvolle Sehnsucht nach dem Uebersinnlichen, Uebernatürlichen pflanzte sich mit dem Christenthum in die Menschheit, man verlangte über die sinnenfällige Wirklichkeit hinaus nach den „Höhen eines zukünftigen Lebens," zu dem der Tod des Fleisches, im eigentlichen und uneigentlichen Sinne, der Weg war: also nicht ein zu fürchtender, sondern zu hoffender und freudig zu begrüßender, wenn er nahte. Fand die alte Welt alles Glück und alle Zufriedenheit im Diesseits, im (Schein-) Besitze des „Hier," so suchte die christliche ihr höchstes Glück d. h. ihre Seligkeit im Jenseits, in der Hoffnung des „Dort." Begeisterung für eine höhere Idee, die Idee der göttlichen Offenbarung im Menschensohne, ließ die ersten Christen die Welt mit Allem das darinnen, zusammt dem eigenen Leibe und Leben freudig dran geben: sie erlitten für jene, für ihren Glauben, frohlockend den Martertod. — An die Stelle der natürlichen Selbstliebe trat eine übernatürliche Liebe zu dem höchsten Gut, bis zur Verleugnung des Selbst: denn man ahnte im Glauben, dieses Selbst, nachdem es erstorben, einst herrlicher wiederzufinden bei Gott, der schon hier das aufrichtig ihn liebende Herz zu seinem Tempel macht und ihm den Vorschmack des Himmels giebt.

Eine reinere, edlere Ansicht von den sittlichen Lebenspflichten steht mit dem Grundzuge des Christenthums im engsten Zusammenhange. Allgemeine Menschenliebe, anstatt der Eigenliebe ward die Losung. Statt des natürlichen Gesetzes der Rache, das theilweise noch den Juden gegolten, lautete das Gebot nun: Liebet eure Feinde; thut wohl denen die euch hassen; richtet nicht, sondern vergebet: Gott wird gerecht richten. — Die Geschlechtsliebe ward gleichzeitig eine Liebe aus innerster Herzensneigung und trug so dazu bei, den Regungen des Gemüths eine

ungekannte Tiefe und Weihe zu verleihen, welche wiederum auf die Neigung reinigend und verklärend zurückwirkte. Der menschliche Stolz auf eigene Kraft und Würde wich dem Gefühl der Demuth vor einer höhern Macht. Die Selbstgenügsamkeit in der Brust machte dem Bewußtseyn der Unzulänglichkeit zu allem Vollkommenen auf dieser Welt Raum; und dies Gefühl, daß auch die besten Werke, von Schwachheit und Unlauterkeit doch niemals frei, vor Gott nicht gerecht machen können, rief das Bedürfniß der Erlösung immer erneut hervor. —

Wie das Christenthum überhaupt das sinnliche Element in der Menschennatur dem geistigen, das Aeußere dem Innern unterordnete, indem es zugleich beide in einem höhern Dritten vereinigen lehrte, so erhöhte und erweiterte es andrerseits alle jene innern Seelenkräfte. Es eröffnete, mittelbar und unmittelbar, nicht allein dem reinen Denkverstande neue Felder der Thätigkeit und vermehrte das Wissen von irdischen Dingen, sondern es erschloß auch der Vernunft, dem Idealsinn, zusammt der Philosophie neue ungeahnte Reiche: Sphären, in denen sich jene dem Glauben, dem göttlichen Sinn, nahe und verwandt fühlen durfte.

Vor Allem aber ward das Gemüth vertieft und die Phantasie erweitert: das Gebiet der Kunst erhielt, wie schon angedeutet, den mächtigsten Umschwung. Freilich dauerte es noch lange, bis dieser zu einem Aufschwung wurde: zuerst wollte es scheinen, als drohe das Christenthum der Kunst, die doch im Diesseits wurzelt, den Tod. Und es verfügte in der That über die Kunst, die nur im Diesseits wurzelt und blüht, den Tod. Aber es ließ sie wieder auferstehen, angethan mit neuem Leibe und neuen Gewändern, vor deren Glanz und Strahlen das Alte erbleichte.

Während der vorchristliche Grieche an der äußern Erscheinung, an der sinnlich-klaren Form, an dem Bilde für das Auge Genüge in der Kunst fand, sucht der nachchristliche Künstler in das innere Wesen, die inwendig gestaltenden Kräfte, in die zu Grunde liegende Idee der Gegenstände einzudringen: der ideale

Nancy, Metz, Verdun, Toul, Epinal, Colmar, Belfort und Besançon. Die Stadt Nancy, die Hauptstadt des Departements der Meurthe, liegt an der Meurthe und dem Canal de la Marne au Rhin, 15 Meilen von Metz, 10 Meilen von Toul, 12 Meilen von Epinal, 15 Meilen von Colmar, 18 Meilen von Belfort und 20 Meilen von Besançon. Sie ist der Sitz eines Präfecten, eines Generals, eines Bischofs, eines Gerichtshofes erster Instanz und eines Handelsgerichtes, hat 33,000 Einwohner, eine Akademie, ein Lyceum, ein Seminar, ein Taubstummen-Institut, eine Bibliothek von 30,000 Bänden, ein Naturalien-Cabinet, ein Museum, eine Gemäldegallerie, eine Sternwarte, eine Bildhauerschule, eine Zeichnungsschule, eine Gewerbeschule, eine Handelsschule, eine Schule der Chirurgie, eine Hebammenschule, eine Apothekerschule, eine Thierarzneischule, eine Normalschule, eine Schule der Gegenseitigkeit, eine Schule der Wechselseitigkeit, eine Schule der Gegenseitigkeit für Mädchen, eine Schule der Wechselseitigkeit für Mädchen, eine Kleinkinderschule, eine Schule der Gegenseitigkeit für Kleinkinder, eine Schule der Wechselseitigkeit für Kleinkinder, eine Schule der Gegenseitigkeit für Erwachsene, eine Schule der Wechselseitigkeit für Erwachsene, eine Schule der Gegenseitigkeit für Erwachsene weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Erwachsene weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Blinde, eine Schule der Wechselseitigkeit für Blinde, eine Schule der Gegenseitigkeit für Blinde weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Blinde weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Taubstumme, eine Schule der Wechselseitigkeit für Taubstumme, eine Schule der Gegenseitigkeit für Taubstumme weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Taubstumme weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Lahme, eine Schule der Wechselseitigkeit für Lahme, eine Schule der Gegenseitigkeit für Lahme weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Lahme weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Idioten, eine Schule der Wechselseitigkeit für Idioten, eine Schule der Gegenseitigkeit für Idioten weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Idioten weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Epileptische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Epileptische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Epileptische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Epileptische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Hysterische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Hysterische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Hysterische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Hysterische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Hypochondrische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Hypochondrische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Hypochondrische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Hypochondrische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Melancholische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Melancholische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Melancholische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Melancholische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Manische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Manische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Manische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Manische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Dementische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Dementische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Dementische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Dementische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Paralytische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Paralytische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Paralytische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Paralytische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Delirische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Delirische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Delirische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Delirische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Somnambule, eine Schule der Wechselseitigkeit für Somnambule, eine Schule der Gegenseitigkeit für Somnambule weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Somnambule weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Katalepsische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Katalepsische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Katalepsische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Katalepsische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Hydrophobische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Hydrophobische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Hydrophobische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Hydrophobische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Nymphomanische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Nymphomanische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Nymphomanische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Nymphomanische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Satyrische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Satyrische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Satyrische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Satyrische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Onanistische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Onanistische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Onanistische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Onanistische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Sodomitische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Sodomitische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Sodomitische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Sodomitische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Pädicatorische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Pädicatorische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Pädicatorische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Pädicatorische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Fellatorische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Fellatorische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Fellatorische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Fellatorische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Cunnilingische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Cunnilingische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Cunnilingische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Cunnilingische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Tribadische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Tribadische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Tribadische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Tribadische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Sapphische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Sapphische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Sapphische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Sapphische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Lesbische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Lesbische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Lesbische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Lesbische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Bestialische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Bestialische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Bestialische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Bestialische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Necrophilische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Necrophilische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Necrophilische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Necrophilische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Coprophagische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Coprophagische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Coprophagische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Coprophagische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Urophagische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Urophagische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Urophagische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Urophagische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Haematophagische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Haematophagische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Haematophagische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Haematophagische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Vampyrische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Vampyrische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Vampyrische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Vampyrische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Lycanthropische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Lycanthropische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Lycanthropische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Lycanthropische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Zoophilische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Zoophilische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Zoophilische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Zoophilische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Pädophilische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Pädophilische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Pädophilische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Pädophilische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Gerontophilische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Gerontophilische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Gerontophilische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Gerontophilische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Thanatophilische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Thanatophilische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Thanatophilische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Thanatophilische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Nekrophilische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Nekrophilische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Nekrophilische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Nekrophilische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Gegenseitigkeit für Koprophagische, eine Schule der Wechselseitigkeit für Koprophagische, eine Schule der Gegenseitigkeit für Koprophagische weiblichen Geschlechtes, eine Schule der Wechselseitigkeit für Ko

ven Natur fehlte eben noch Licht und Wärme, damit sie die Bande, welche sie an die Scholle fesselten, sprengte, damit der Keim zur Pflanze, Blüte und Frucht würde: es fehlte die Sonne des Christenthums.

Gelangt aber der moderne Mensch und der christliche Künstler dahin, jene beiden ihm eigenthümlichen Eigenschaften — Vorzüge, müssen wir sagen —, welche einstweilen gesondert in seinem Wesen liegen: seine, d. h. die christlich-moderne Subjectivität und *seine* Objectivität, mit eins zu umfassen und im Gegenstande zu verkörpern; — gelangt er ferner dahin, *seine* Subjectivität mit der *antiken* Objectivität zu vereinen und beide zusammen in einer höhern Subject-Objectivität anzuschauen und darzustellen; gelingt es ihm, mit andern Worten, zugleich denkend zu empfinden und fühlend zu betrachten und beide Bethätigungen seines Innern in dem nämlichen Augenblicke im Göttlichen aufgehen zu lassen, und alsdann dieser Stimmung, der idealsten, die es geben kann, den adäquaten Ausdruck in einem Kunstwerke zu geben: so hat er das allerhöchste Ziel künstlerischer Geistesthätigkeit erreicht. Er hätte Classicität mit Romantik verschmolzen, indem er Ein Band der Harmonie um Geist, Natur — und Gott geschlungen, jene beiden zur transcendental-göttlichen Idee hinaufläuternd, diesen in reinmenschlicher Immanenz zu klarster, beseligender Anschauung bringend; — er hätte den Glauben zum Schauen erhoben; mit Einem Wort: die Kunst mit der Religion, das Menschliche mit dem Göttlichen innig vermählt und durchdrungen.

Das aber wäre schon „Harmonie des Jenseits;" und diesseits bestehet der Kampf, und die Sünde läßt ihn nicht enden. Das Genie soll noch gefunden werden, d. h. unter uns auferstehen, dem solches vor Aller Blicken darzustellen gelänge. — Von uns weicht einmal, sind wir anders Christenmenschen, die Sehnsucht nicht, bis zum Grabe, oder auch nicht — die Verzweiflung! — Aber in gottgeweihten Augenblicken ward uns ein Vorschmack, eine entzückende Ahnung in's Herz gegeben von jenem Seyn und Empfinden, wo die Zukunft in und bei Gott zur sinn-

lichen Gegenwart wird: wo wir nicht hier zu entbehren brauchen um dort zu genießen, sondern Alles haben: uns, die Welt, und Gott selbst.

Das Leben des Christen soll ein Lauf nach diesem Ziele seyn, weiß er auch wohl, daß er's hienieden nicht erreichen wird. So muß denn auch die Kunst nur Kunst bleiben, d. h. romantische, und kann nicht Eins mit der Religion werden; die Romantik aber bleibt das moderne Ideal. — —

Bezeichnen wir die Stellung der einzelnen Künste zu dieser Romantik und danach, welche Gestalt sie bei den christlichen Nationen gewonnen hat.

Das Kunstwerk soll, wie der Mensch selber, das göttliche Kunstwerk, Form und zwiefachen Inhalt, Stoff, Gestalt und Seele oder Leben haben: es soll lebende Gestalt seyn. Die Gestalt, der geformte Stoff, ist im weitesten Sinne etwas Räumliches; das Leben, die beseelende Kraft gehört dem zeitlichen Moment an.

Bei sichtbaren Dingen ist es die Farbe, welche unserm Sinne von dem Inhalt, von dem körperlichen Daseyn Zeugniß giebt; und es läßt die Form uns die Gestalt erkennen. Formen sucht die Vorstellung und der Verstand, betrachtend; Inhalt, Seelenfülle, Belebung des geformten Stoffes sucht das Gemüth, empfindend. Sichtbare Form und Farbe sind die zwei nothwendigen Bedingungen des im weitern Sinne plastischen Kunstwerks, gleichwie die der Natur um uns her als Makro- und Mikrokosmos. Jenachdem aber die Form überwiegt oder die Farbe, die Gestalt oder das Leben, das Aeußere oder das Innere, scheidet sich die plastische Kunst in eine vorzugsweise symbolische und classische, nämlich schöne Baukunst und Sculptur, und eine vorzugsweise romantische Kunst: die Malerei. Jene beiden, welche es mit Körpern zu thun haben, mögen der Farben entbehren bis auf die allereinfachsten des Lichtes und Schattens, welche das Auge des Beschauers schon von selber wahrnimmt (bei der Perspective); — diese muß den fehlenden Körper durch Farben, Schattirungen des Lichts durch Strahlen-

trennung, zu erſetzen ſuchen. Dafür hat die Malerei indeß um ſo größere ſinnliche Fülle zueigen und darf nicht auf wenige, ſtreng geſchloſſene Formen ſich beſchränken. So ſteht die Wirkung beider Künſte, wenn wir nämlich Architektur und Sculptur als Eine betrachten im Gegenſatz zur Kunſt der Farben, — im umgekehrten Verhältniß zu der Haupteigenſchaft des Werkes. Der körperliche, greifbare Gegenſtand bleibt mehr beim Eindruck auf das Auge und die betrachtende Vorſtellung des Verſtandes, vermöge ihrer formellen Seite, ſtehen; der farbige, aber unkörperliche Gegenſtand wirkt durch das Auge ſofort auf die Einbildungskraft (das innere Auge) und von hier weiter auf das Gemüth und das Empfinden. Man mag daher die Wirkung der Plaſtik im engern Sinne, der Sculptur, dem Lichte, die der Malerei der Wärme vergleichen: jenes beſtrahlt bloß die Oberfläche, dieſe durchdringt das Innere.

Bei alledem aber haftet die Malerei noch an der ruhenden Geſtalt, dem ſichtbaren Ausdruck im Raume, ſie vermag die innere, lebendige Bewegung, die Seele des Inhalts nur andeutend wiederzugeben. Letztere offenbart ſich in ihrer ganzen Fülle erſt in der Kunſt der Töne, der Muſik, in welcher das zeitliche Daſeyn, die Bewegung — äußerlich durch die Tonwellen dargeſtellt — das räumliche Daſeyn, die Geſtalt, auf ein geringſtes Maß zurückgeführt hat: im geraden Gegenſatz zu den bildenden Künſten. Sinnliche Formen und verſtändige Betrachtung treten zurück vor der unmittelbarſten Einwirkung und Erregung des Gefühls, der Empfindung: ſtatt des Bildes wird die Stimmung herrſchendes Moment. Sonach iſt die Tonkunſt ihrem Weſen nach romantiſcher, weil innerlicher und ahnungsvoller, als die Malerei, wie dieſe wiederum romantiſcher war als die Sculptur.

Die Dichtkunſt endlich, welche in ihren Schöpfungen Geſtalt und Bewegung, Form und Farbe, Bild und Stimmung, Anſchauung und Empfindung, Welt und Herz oder Aeußeres und Inneres vereinigt wie keine andere ſchöne Kunſt, iſt dieſer ihrer Natur nach ſowohl zu claſſiſcher, wie zu ſymboliſcher und

zu wandeln Goethes, gelobt. „Sie ist es mir ihr Lebtag nicht gewesen, sie ist es mir jetzt nicht, sie wird es mir nie werden." Und Goethe hat sie ihr nicht gelobt, weil sie ihm nicht gefiel, sondern weil sie ihr nicht gefallen konnte. Sie wollte Goethe gefallen, und sie konnte es nicht.

Wie Goethe sich zu Schiller verhielt, das ist bekannt. Er hat ihn geliebt, er hat ihn geschätzt, er hat ihn geehrt, er hat ihn gefördert, er hat ihn gelobt, er hat ihn bewundert, er hat ihn gepriesen, er hat ihn gefeiert, er hat ihn gerühmt

sind die Vertreter je einer der beiden Richtungen: jene die der Phantasie-, diese der Gefühlsromantik. Wir können erstere auch die sinnliche, räumlich-zeitliche oder auch schlechthin räumliche, letztere die geistige, die Seelenromantik nennen. Beide sind sich also gewissermaßen entgegengesetzt. —

Zu den Romanen rechnen wir Italiener, Franzosen, Spanier.

Die Italiener waren es, welche in Kunst und Dichtung am meisten einen den alten Griechen verwandten Sinn offenbarten: eine harmonische Natur. Sie besaßen ähnlich jenen eine Gabe äußerer Gestaltung und Formgebung, eine gewisse antikclassische Objectivität, doch wiederum verbunden mit einer reicheren, bewegteren Phantasie, welche ihrerseits aus einer durch die Begebenheiten vieler Jahrhunderte, sowie durch christlich-religiöse Anschauungen im Verein mit den Ueberlieferungen der antiken Mythologie unendlich erweiterten Stoffwelt Nahrung erhielt. Die größte Anregung und Bereicherung aber erfuhr die Einbildungskraft durch die Kreuzzüge, mit denen das Zeitalter einer phantastischen Romantik (langehin für die eigentliche „Romantik schlechthin" angesehen) so recht begann. Der Drang in die Ferne, genährt und begünstigt durch religiöse Vorstellungen und Wünsche, jener Drang, welcher die abendländische Menschheit nach dem Morgenlande zur Wiedereroberung des h. Grabes ausziehen ließ, mußte nothwendig auch auf die Zurückbleibenden von Wirkung seyn und weiterhin seinen Ausdruck in der Kunst, zumal der dichtenden, der gleichzeitigen und nachfolgenden Periode finden. Es lag aber zugleich in der volksthümlichen Anlage der Italiener, daß man in die letzten Tiefen des Gemüths noch nicht hinabzusteigen, die Seele ohne die sinnlichen Formen nicht zu empfinden vermochte.

Sonach war es natürlich, daß die plastische Kunst zwar die Musik zunächst überwog, doch so, daß innerhalb jener die Farbe vor der Zeichnung und den Stoffen, die Malerei vor der Sculptur den Vorzug hatte. Aus jener antiken Einfachheit der Formen in den Einzelbildungen des Meißels ward bunte Mannichfaltigkeit der Farben in den Gruppengebilden des Pinsels.

Späterhin ward freilich Italien auch das Land der Musik und des Gesanges, doch stets innerhalb der Grenzen einer ruhigen, sinnlich-heitern Klarheit und fast classischen Naivität. In der Dichtkunst wog folgerecht das epische, antik-objective dem lyrisch-subjectiven Moment vor; allein es fehlte die griechische Einfachheit und plastische Gestaltung der Personen und Begebenheiten, wie ein Vergleich der beiden größten Epiker beider Völker, Homer's und Ariost's, auf den ersten Blick darthut. Dort ruhig fortschreitende Handlung und charakteristisch-minutiöse poetische Einzelmalerei, hier nie rastende Bewegung, Wechseln des Schauplatzes, phantastische Schilderungen ohne objective Wahrheit und natürliche Treue; und nicht der verschiedene Stoff allein war es, der diese Unterschiede bedingte, es war in jedem Falle die ächt volksthümliche Behandlung und Formgebung. In der Lyrik selber überwucherte verwandtermaßen die Betrachtung die Empfindung, das Spiel des Verstandes und der Phantasie das tiefe Gefühl, die Form die Seele.

Die französische Nation — und diesen Namen können wir ihr bald nach dem Tode Karls d. Gr. und der Theilung seines Reiches geben —, bildet innerhalb des Romanismus in vielfacher Hinsicht den Gegensatz zu den Italienern. Wie diese den Griechen, so läßt jene sich den Römern des Alterthums vergleichen, in staatlicher wie in künstlerischer Beziehung, — natürlich nur zu jenen Zeiten, wo das Eigenthümliche jedes Volkes am schärfsten und reinsten hervortrat.

In den ersten Jahrhunderten der emporblühenden Romantik freilich trat die Scheidung weniger zu Tage. Bald jedoch machte sich in den epischen Poesien der nordfranzösischen Trouvères, den lyrischen der südlichen Troubadours, neben einem übersprudelndem Reichthum der Phantasie ein Hang zu gemeiner Sinnlichkeit bemerkbar; beiden fehlte die reine Naturempfindung einer vollen, tiefen Seele: ihr Bestreben war mehr ein künstliches als wahrhaft künstlerisches. Das nämliche zeigte sich später zur Zeit der Wiederbelebung der alten Classiker: eine überverständige und damit unverständige, seelenlose Nachahmung an-

tiker Kunstformen nannte man Classicismus; er endigte mit dem crassesten Formalismus, der selbst während der Naturbestrebungen des vorigen Jahrhunderts nicht aufhörte sich geltend zu machen. Gegen dies mechanische Chablonenwesen begann neuerdings erst die Reaction der organischen Natur: aber es war eine revolutionaire „Romantik," blutgetränkt, phantastisch, daher statt der wahren Natur der gröbsten Unnatur anheimfallend, aus welcher zuletzt immer die despotische Regel befreien mußte. Letztere, der Formen- und Formelzwang, der Verstandesmechanismus scheint den Franzosen natureigen zu seyn; aus einer extremen Einseitigkeit aber in die andere zu verfallen, Despotismus mit Revolution und diese mit Despotismus abwechseln zu sehen, war das Loos der „großen Nation" in Staat und Gesellschaft, wie in Kunst und Dichtung. Die Kirche ist kaum beachtet; sie dient nur zum Vehikel der Triebe und der Verstandesbegriffe. — Was in Frankreich einzeln Rühmenswerthes in der Malerei geleistet worden ist, kann auf das Charakterganze kein anderes Licht werfen. —

Mehr als die Italiener, mehr und sehr verschieden von den Franzosen, bildeten die Spanier, der dritte romanische Hauptstamm, das romantische Wesen aus. Und zwar geschah es in bedeutender Annäherung an diejenige Richtung, welche wir die geistige nannten, nach der des Gefühls, — der germanischen. War es doch neben dem der Ureinwohner das orientalische (arabische) und germanische (westgothische) Blut, welchem die Nation des Cid entsprossen: so verband sie bis zu einem gewissen Grade deutsche Tiefe mit arabischer Märchenphantasie und südlichem Feuer, welche Eigenschaften insgesammt durch den streng-katholischen Kirchenglauben nur gefördert wurden. Daher die Neigung des Spaniers zu mystischer Schwärmerei, zum Wunderglauben, dem eine mangelhafte Verstandes- und Vernunftbildung nicht die Waage zu halten vermochte. Der Jahrhunderte lang fortgeführte Kampf mit den arabischen „Heiden," d. h. Muhamedanern erzeugte außerdem ein starkes und aufs subtilste ausgeprägtes Gefühl für die Ritterehre, eine Kampfeslust für den Glauben und die gefährdete Religion, was zusammen dem Dra-

matischen in der Dichtung, neben dem Heldenepos, den Weg bereitete: und auf diesen Feldern, namentlich dem ersten, haben die Spanier denn auch höchst Bedeutendes aufzuweisen. Zur Lyrik, zur reinen Empfindung ließ der Kriegsdrang es wenig kommen. — Von den andern Künsten war es die Malerei, welche vor allen blühte; sie war weniger sinnlich, strenger religiös (wie die Spanier überhaupt) und tiefsinniger als die italienische. So macht dieser Stamm den Uebergang in der Kunstgeschichte vom räumlich Romantischen zum inwendigen, von der Phantasie zum Gefühl.

Letzteres endlich gedieh am reinsten, tiefsten und ursprünglich wahrsten bei den deutschen Germanen: diese Romantik ist es, man mag noch so sehr das Gegentheil behaupten hören, welche ihren Grundcharakter ausmacht nach Seiten der Kunst wie des Lebens hin. Schon lange vor Annahme des Christenthums lag im deutschen Wesen ein romantischer Zug tief verborgen, der damals freilich aus dem Naiven und Symbolischen noch nicht hinaus kam. Tacitus berichtete von den Deutschen, wie sie sich durch grübelnden Ernst und durch ein mächtiges, wenn auch hinter rauher Außenseite verstecktes Gefühl, endlich durch natürlich-sittliche Tugenden vor den cultivirten Römern auszeichneten. Dazu waren die Götter ihnen über Alles heilig. —

Im Symbolischen herrscht der sinnliche Stoff scheinbar vor und die Idee tritt zurück, im Romantischen herrscht die Idee scheinbar vor und der Stoff verschwindet: also das Gegentheil. Allein es giebt einen Punkt, wo beide anscheinenden Gegensätze sich nahe berühren, ja eins werden, und dieser Punkt ist das innerste Gefühl der Seele. Denn dieses ist zugleich das Ursprünglichste: als elementare Einheit mit der Natur, — und das Letzte und Höchste: als wiedergewonnene Einheit mit ihr in der Ahnung ihres Verklärtseyns zum Göttlichen. Jenes Gefühl ist das des Besitzes; dieses das der Sehnsucht; zwischen beiden liegt der Verlust, den die Erkenntniß, der entzweiende Verstand herbeiführte; — die Vernunft aber und der Glaube lassen das Verlorene zu neuem Daseyn erstehen, indem sie es ideal ver-

Hain. Ich bemerkte in beiden Arten, auf Kosten der Rinde, eine Menge Löcher, die ich für Fraßgänge halte. Ich habe sie aber nicht weiter verfolgt, um zu sehen, ob sie wirklich von Insekten herrühren.

Ich habe auch Gelegenheit gehabt, die Rinde der Pinus Abies Duroi, Chois. zu untersuchen. Diese Art, welche in Frankreich, Deutschland, Italien, Ungarn, Siebenbürgen, Rußland, Schweden, Norwegen, Sibirien und Kamtschatka wächst, ist in Deutschland unter dem Namen der Fichte bekannt. Sie ist eine hohe und schöne Tanne, und wird in Deutschland häufig zu Bauholz gebraucht. Ihre Rinde ist dick, rauh, und mit vielen Harzbeulen besetzt. Sie ist in Deutschland unter dem Namen der Fichtenrinde bekannt, und wird, wie ich vermuthe, zu Gerberlohe gebraucht. Ich habe sie aber nicht weiter untersucht.

Ich habe auch die Rinde der Pinus Abies Duroi, Chois. in mehreren Gestalt, Lorraine und zum Theil Thüringer Fichtenrinde genannt, untersucht. Diese Rinde ist dick, rauh, und mit vielen Harzbeulen besetzt. Sie ist in Deutschland unter dem Namen der Fichtenrinde bekannt, und wird, wie ich vermuthe, zu Gerberlohe gebraucht. Ich habe sie aber nicht weiter untersucht.

Ich habe auch die Rinde der Pinus Abies Duroi, Chois. in mehreren Gestalt, Lorraine und zum Theil Thüringer Fichtenrinde genannt, untersucht. Diese Rinde ist dick, rauh, und mit vielen Harzbeulen besetzt. Sie ist in Deutschland unter dem Namen der Fichtenrinde bekannt, und wird, wie ich vermuthe, zu Gerberlohe gebraucht. Ich habe sie aber nicht weiter untersucht.

ist größer. Wenn sie, wie heute in der Nähe, oft in Gruppen von 3—4 Stück beisammen stehen, so ist das ein Zeichen, daß sie Junge haben.

Ich habe schon gesagt, daß sie sich in der Nähe der Menschen sehr wohl befinden. In Wien, wo Hirsche und Rehe in Gehegen gehalten werden, sind sie so zahm, daß sie sich streicheln lassen. Ich habe es selbst gesehen, wie ein Reh, das ein Kind mit Brot fütterte, dasselbe mit der Zunge leckte. Ich habe auch gesehen, wie ein Hirsch, der in Wien auf dem Glacis weidete, sich ruhig von einem Manne streicheln ließ.

Ich habe auch gesehen, daß Hirsche, Rehe, Gemsen, Murmeltiere, Steinböcke, Auerochsen und Bisons in Gehegen gehalten werden.

niſcher und chriſtlicher, ſymboliſcher und romantiſcher Dichtung; doch hatte dieſe noch das naive Gepräge unentwickelten Naturgefühls. Sie erlebte bald, und zwar im Anſchluß an die dermalige franzöſiſche Romantik, die Poeſie der Troubadours, eine hohe Blüteperiode bei den Minneſängern und den großen Epikern, wenngleich ſie hier noch häufig mit einer gewiſſen Phantaſtik („romaniſcher Romantik") verſchwiſtert war. Es gab damals eine vorzugsweiſe chriſtlich-religiöſe Epik neben einer rein weltlichen, ſinnlichen ſogar, und eine rein menſchliche Lyrik von größter Zartheit und Einfachheit der Form, recht im Gegenſatz zu der franzöſchen und italieniſchen Liederdichtung. Nach dem Ausſterben der hohenſtaufiſchen Kaiſer verfiel dann zugleich mit der Herrlichkeit des deutſchen Reiches und des Ritterthums die der Dichtkunſt; ein trockener, erkünſtelter Verſtandes- und Formeldienſt begrub die Seele und die freie Naturbegeiſterung; dieſer Zuſtand währte durch Jahrhunderte. Der Deutſche verleugnete und vergaß ſein eigenſtes, tiefſtes Weſen und fröhnte einer andern Neigung, die freilich auch in ſeinem Idealismus wurzelte: dem Hange, ja der Sucht nach Fremdem, Fernem, Ausländiſchem. Er gefiel ſich in der Nachahmung deſſelben, ja in der Nachahmung von Nachahmungen, und von unglücklichen dazu — man denke an den franzöſiſchen Claſſicismus! — er ward zum Nachäffer.

Aber das ächte Deutſchthum ſollte wieder aufſtehen von ſeinem langen Schlafe. Auf religiöſem Gebiet geſchah der Anfang. Schon bald nach dem Verfalle und Abſterben jener romantiſchen Blüte der Poeſie und der Kirche traten die Myſtiker auf und ihre Geiſtesverwandten, die Gemeinden der (Waldenſer und) Huſſiten, und drangen mit weniger oder mehrer Energie auf Reinheit und Wiederherſtellung des chriſtlichen Glaubens und eines vernünftigen Gottesdienſtes im Geiſt und in der Wahrheit. Was jenen nicht gelang, gelang Luther, dem Manne deutſchen Wortes und Glaubens, deutſcher Kraft und Natur. Er hat nicht bloß eine neue Kirche durch Trennung von der alten geſtiftet (eine neue, welche eher die älteſte genannt werden

hat, ist die ungeübte, — schon z. B. in Frankreich, wo die Gebärde eine ganz andere ist, — ganz verloren. Und wenn sie sich auf der Bühne zeigt, so ist sie nicht Kunst, sondern Unkunst. Und wenn sie sich auf der Straße und auf Bällen zeigt, so ist sie auch Unkunst.

Die Gebärde ist eine Kunst, die nur auf der Bühne, d. h. dort, wo sie Mittel zum Zweck ist, ihre Berechtigung hat. Sie ist nicht Selbstzweck, wie die Musik, die Malerei, die Poesie, die Architektur, die Plastik. Sie ist nicht Selbstzweck, wie der Tanz. Sie ist nicht Selbstzweck, wie Mimik. Sie ist nicht Selbstzweck, wie Sport, Turnen, Exercieren, Fechten, Reiten, Radfahren, Schwimmen, Rudern, Schlittschuhlaufen, Schießen, Jagen, Fischen, Kegeln, Ballspielen, Wettlaufen, Wettrennen, Wettfahren, Wettschwimmen, Wettrudern, Wettschlittschuhlaufen, Wettschießen, Wettjagen, Wettfischen, Wettkegeln, Wettballspielen, Wettlaufen, Wettrennen, Wettfahren, Wettschwimmen, Wettrudern, Wettschlittschuhlaufen, Wettschießen, Wettjagen, Wettfischen, Wettkegeln, Wettballspielen.

Die Gebärde ist eine Kunst, die nur auf der Bühne, d. h. dort, wo sie Mittel zum Zweck ist, ihre Berechtigung hat. Sie ist nicht Selbstzweck, wie die Musik, die Malerei, die Poesie, die Architektur, die Plastik. Sie ist nicht Selbstzweck, wie der Tanz. Sie ist nicht Selbstzweck, wie Mimik. Sie ist nicht Selbstzweck, wie Sport, Turnen, Exercieren, Fechten, Reiten, Radfahren, Schwimmen, Rudern, Schlittschuhlaufen, Schießen, Jagen, Fischen, Kegeln, Ballspielen, Wettlaufen, Wettrennen, Wettfahren, Wettschwimmen, Wettrudern, Wettschlittschuhlaufen, Wettschießen, Wettjagen, Wettfischen, Wettkegeln, Wettballspielen.

stein, Hamburg, wo sie Hans in meinem Alter sah, Hans, der mir in Gedanken immer ein Jahr voraus war, Hans, der mir in Gedanken immer ein Jahr voraus ist, Hans, der mir in Gedanken immer ein Jahr voraus sein wird, Hans, der mir in Gedanken immer ein Jahr voraus sein wird, bis er mir eines Tages, als ich ihn schon lange nicht mehr sah, als ich ihn schon lange nicht mehr sehen wollte, als ich ihn schon lange nicht mehr sehen wollte, weil ich ihn nicht mehr sehen konnte, weil ich ihn nicht mehr sehen konnte, weil ich ihn nicht mehr sehen konn

Mein Mann hat sich nicht verändert. Er ist noch immer der gleiche Mensch, wie vor zwanzig Jahren. Er ist noch immer der gleiche Liebhaber, wie vor zwanzig Jahren. Er ist noch immer der gleiche Vater, wie vor zwanzig Jahren. Er ist noch immer der gleiche Ehemann, wie vor zwanzig Jahren. Nur Manches hat sich verändert. Und zwar äußerlich ganz wesentlich. Mein Mann ist nämlich Direktor geworden. Und das hat sich auf sein Äußeres ausgewirkt. Er ist dicker geworden. Er hat einen Bauch bekommen. Und eine Glatze. Und Hängebacken. Und Tränensäcke. Und Falten. Und Runzeln. Und Krähenfüße. Und Hühneraugen. Und Hämorrhoiden. Und Ischias. Und Gicht. Und Rheuma. Und Arteriosklerose. Und Schwerhörigkeit. Und Kurzsichtigkeit. Und Weitsichtigkeit. Und Altersstar. Und Zahnfleischschwund. Und Zahnausfall. Und Zahnersatz. Und Zahnschmerzen. Und Zahnfäule. Und Zahnlücken. Und Zahnstein. Und Zahnfleischentzündung. Und Zahnfleischeiterung. Und Zahnfleischbluten. Und Zahnfleischschwund. Und Zahnausfall. Und Zahnersatz. Und Zahnschmerzen. Und Zahnfäule. Und Zahnlücken. Und Zahnstein. Und Zahnfleischentzündung. Und Zahnfleischeiterung. Und Zahnfleischbluten.

Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Direktor geworden ist. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann einen Bauch bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann eine Glatze bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Hängebacken bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Tränensäcke bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Falten bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Runzeln bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Krähenfüße bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Hühneraugen bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Hämorrhoiden bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Ischias bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Gicht bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Rheuma bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Arteriosklerose bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Schwerhörigkeit bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Kurzsichtigkeit bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Weitsichtigkeit bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Altersstar bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Zahnfleischschwund bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Zahnausfall bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Zahnersatz bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Zahnschmerzen bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Zahnfäule bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Zahnlücken bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Zahnstein bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Zahnfleischentzündung bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Zahnfleischeiterung bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Zahnfleischbluten bekommen hat.

Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Direktor geworden ist. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann einen Bauch bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann eine Glatze bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Hängebacken bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Tränensäcke bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Falten bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Runzeln bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Krähenfüße bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Hühneraugen bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Hämorrhoiden bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Ischias bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Gicht bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Rheuma bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Arteriosklerose bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Schwerhörigkeit bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Kurzsichtigkeit bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Weitsichtigkeit bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Altersstar bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Zahnfleischschwund bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Zahnausfall bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Zahnersatz bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Zahnschmerzen bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Zahnfäule bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Zahnlücken bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Zahnstein bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Zahnfleischentzündung bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Zahnfleischeiterung bekommen hat. Ich bin so traurig darüber, daß mein Mann Zahnfleischbluten bekommen hat.

ist und nicht erreichbar. Sie wird auch klagen über den Verlust der Harmonie zwischen Geist, Natur und Gott, aber sie wird nicht ungestüm fordern und die gegebenen und gebotenen Schranken des Daseyns durchbrechen wollen, um dem Genuß allein dienstbar zu seyn. So aber strebte die romantische Schule, und sie ward zum Spott mit ihrem Christenthum.

Mit ihrer Kunst nicht weniger. So richtig und wohlgethan es war, gegenüber der classischen Formenglätte und Planheit auf Tiefe der Natur zu dringen, auf „Intuition" der Seele statt der gepflegten (oberflächlichen) Klarheit des Ausdrucks, so waren ihre Vertreter doch nicht Mannes und Dichter genug, um solch Vorhaben auszuführen. Dennoch redeten sie sich vor es zu können, und sie schalten den Classiker Schiller einen „Anempfinder," dem sie wahre Empfindung und Natur entgegensetzen wollten. Schlecht gelang es ihnen; denn jene kann kein Vorsatz erzeugen, sie müssen eben vorhanden seyn im Innern und umgekehrt den Vorsatz, in der Kunst Leben zu gewinnen und äußeres Daseyn, erst erzeugen. Die Romantiker waren demnach die wahren „Anempfinder," die künstlichen Empfinder, die unnatürlichen Naturdichter, wie ihre meisten Werke beweisen. Sie wurden mehr und mehr selber das, was sie an Andern so bitter getadelt: Formhelden, aber nicht einmal Erfinder der Form, dem Inhalte gemäß, sondern bloße Allerweltsnachahmer längst erfundener, die sie mit einem neuen, christlichen Inhalte erfüllen wollten, aber statt dessen nur gekünstelte Reflexionen ohne sittliche Motive, Phantastik ohne das wahre Gefühl des Herzens zur Ausgestaltung brachten. Sie verfielen aus der deutschen in die romanische, aus der innern in die räumlich-zeitliche, aus der Gefühls- in die phantastische Romantik zurück.

Und aus der protestantisch-evangelischen in die katholische. Denn diese ist die Sinnesromantik der äußerlichen „Wunder," der Bilder der Phantasie, der äußern, sinnlich glänzenden Formen. Die protestantische dagegen, die freilich viel seltener, weil schwerer ist als jene, verbindet mit dem festen sittlichen Lebensprincip die tiefe Innerlichkeit, sie geht den verborgenen „Wundern

ad eum diem, qui ab Helvetiis dictus erat, pervenit. Quo die quum ad castra Caesaris nuntius venisset, non longius abesse hostium copias milibus passuum tribus octo, ex exploratoribus cognovit. Ipse autem paulum ab agmine Caesar progressus, quo facilius aciem instituere posset, ubi collis erat idoneus, ad quem mons ille adscendebat, et qui ab hostibus circiter passus mille abesse videbatur, eo cum equitatu contendit. Hoc proelium commisit, et prius quam tota legio in unum locum cogeretur, paucis cum equitibus quos ex proximo loco evocaverat, impetum primum equitum Gallorum sustinuit. Pugnatum est ab equitatu atque item contra consuetudinem Caesaris equestri proelio, quum ipse pedibus laborantibus suis subsidio accurrisset. Quum se nostri post tempus ad signa recipere coepissent, quod et collis summum tenebant et aequo fere omnes loco proelium committere coeperant, neque id loci commodum hostium equitatus propter paucitatem sustinere poterat, praemittit ex omni equitatu quos primos in fugam dederat, ut primum impetum sustinerent. Quum se nostri non modo loco sed etiam numero equitum superiores esse intellexissent, undique omnes in unum locum copias adducunt, ut aciem triplicem instituere possent. Quod quum Helvetii conspexissent, qui ex castris nostros in fugam dederant, ipsi quoque aciem triplicem instituerunt. Quum se nostri post tempus ad signa recipere coepissent, quod et collis summum tenebant et aequo fere omnes loco proelium committere coeperant, neque id loci commodum hostium equitatus propter paucitatem sustinere poterat, praemittit ex omni equitatu quos primos in fugam dederat, ut primum impetum sustinerent. Quum se nostri non modo loco sed etiam numero equitum superiores esse intellexissent, undique omnes in unum locum copias adducunt, ut aciem triplicem instituere possent. Quod quum Helvetii conspexissent, qui ex castris nostros in fugam dederant, ipsi quoque aciem triplicem instituerunt.

thum, sondern eine sein Denken, Fühlen, Wollen, seine ganze Seele durchdringende und belebende Macht geworden: erst dann würde die künstlerische Versöhnung des Menschen mit Gott Thatsache geworden seyn. Sie ist es bis jetzt nicht.

Doch, auf einem gewissen Gebiete ist sie es geworden. Es giebt eine im engern Sinne christliche Kunst, eine geistliche Dichtung. Aber ist diese, fragen wir, auch eine reinmenschliche zugleich zu nennen? Denn alle Kunst soll eine reinmenschliche Grundlage haben, aus dem Natur-Innersten der Seele hervorgehen. Betrachten wir das geistliche Lied. Wir unterscheiden bei demselben Lieder „für kirchliche (allgemeine, öffentliche) und häusliche (besondere, Einzel-) Erbauung." In dem letzten Worte liegt der Zweck ausgesprochen. Das Werk des geistlichen Dichters ist nicht reiner Ausfluß der Natur, nicht Selbstzweck, sondern hat seinen Zweck außer sich, auf Erhebung in ein übernatürliches Gebiet gerichtet, wie es eben die Religion bietet. Dazu muß zuvor die reinmenschliche Natur darangegeben, das schlechthin Natürliche im Gemüth geopfert seyn: ein Stirb und Werde, eine Wiedergeburt der Seele aus dem Geiste Gottes wird erfordert, wenn es zu einer Kunstäußerung kommen soll. Vom Religiösen muß der Dichter ausgehen, von der übersinnlichen Idee, und für sie das sinnliche Wort, das künstlerische Schönheitsgewand suchen; während der reinmenschliche Künstler, der romantische mit eingeschlossen, von der erscheinenden Idee, d. h. von seinem eigenen Schönheitsgefühle den Ausgang nimmt und dafür die Form im Worte, in Ton, Stein und Farbe findet. — So kommt es, daß das geistliche Kunstwerk mehr der Form als dem Inhalte nach Kunstwerk genannt werden darf. Und zwar meist nur der äußern Form nach, welche eben auch nicht strenge zur Kunst, am wenigsten zur romantischen, erfordert wird — Reim, Rhythmus, Metrum, und weiterhin Gleichniß in der Dichtung. Die innere, organische Form, die Ineinsbildung von Geist und Natur, von Idee und Sinn nach psychologischen Gesetzen, ein reinmenschliches Fühlen und Bilden, welches mit jener Welt zugleich diese liebend um-

faßte, ist kaum zu finden. Nur wenigen Auserwählten war es gegeben, auch auf diesem Gebiet naiv zu empfinden, zu dichten, mit jener ersten, ursprünglichen Naivität meinen wir, jener Kindlichkeit einer göttlichen Kindschaft, der das Religiöse zugleich das Natürliche ist. So Luther, P. Gerhard vielleicht; in anderm Sinne auch das katholische Volk hin und wieder, letzteres jedoch nicht ohne Trübung des reinen, übersinnlich Göttlichen, aus Unbildung und unentwickelter Seele entsprossen. Der durchgebildete Mensch vermag kaum, den Glauben so mit dem natürlichen Wesen und Empfinden zu versetzen, daß beide künstlerisch eins werden und als solches Ausdruck gewinnen, — in diesem Bemühen werden gewöhnlich beide Theile leiden und eine Zwittergeburt wird entstehen, die keine rechte Natur und keine rechte Uebernatur ist, — wohl aber gelingt es dem Wiedergeborenen, Natur und Glauben, Vernunft und Offenbarung im Religiösen zu vereinigen, welches über jedes Künstlerische, auch das Romantische, weit hinausgeht.

Und das Religiöse ist die Wahrheit vielmehr als die Schönheit: diese läßt nicht von der Sinnlichkeit, von der Erscheinung; die Wahrheit aber, die höchste nämlich, welche noch über der philosophischen (der höchsten menschlichen) steht, sie sieht von aller Erscheinung, allem menschlichen Schauen und Empfinden ab und durchdringt magisch wunderbar den göttlichen Grund der Seele im Glauben. — Das Religiöse ist das Leben vielmehr als das Denken und Fühlen; es ist, und es gebiert die Sittlichkeit des Wollens und Handelns. Gedanke und Gefühl zusammt der Phantasie sind Aeußerungen reiner Natürlichkeit; sobald sie den Willen berühren, sobald die That gefordert wird, alsobald muß das bloß Natürliche aufhören: das Sittliche, und zwar nicht das der Vernunft allein, sondern das der gläubigen Vernunft, das der Religion, hat seine Macht zu üben. Denn der Mensch ist das sittlich freie Wesen, kein bloßes Naturerzeugniß. — —

Wenden wir schließlich noch einmal den Blick auf den deutschen Charakter. Da fällt uns Eines auf.

Göthe, das größte „intuitive“ deutsche Dichtergenie, spricht am Schlusse seines Faust von einem „Ewig-Weiblichen, das uns hinanzieht“: es möchte dies das innerste Wesen der deutschen Romantik bezeichnen. Denn das ächte Weibliche ist jenes Keusche, Verschleierte, Unerschlossene, jenes Natur-Eine von Denken und Seyn, von Fühlen und Empfinden, jenes Tiefinnere, Symbolische, — dessen Wiedergewinnung das Ziel und das Wesen der ächten Romantik zugleich ist: das Ideal, das sie hinanzieht. Aber Wiedergewinnen heißt es, denn dazwischen liegt der Verlust, der Bruch der Natur-Einheit durch den Formen-Verstand, den männlichen Sinn und das Streben nach Cultur und Klarheit in allen Dingen, dessen höchster und in sich vollendetster Ausdruck, wie bewiesen, der Classicismus ist. Diesem, dem Lichte, die Wärme, der Klarheit die Tiefe des Urseyns, die Liebe der kalten Anschauung und der Form, die geläuterte Natur der Cultur zu verbinden, das Männliche durch das Weibliche zu ergänzen und so die volle Einheit wiederzugewinnen: das will die Romantik des Deutschen. Und darum ist sie mehr empfangend als schaffend: weiblich.

Aber der Deutsche ist darum andrerseits nicht weniger männlich, wenngleich man ihn im Großen das „Weib des Menschengeschlechts“ hat nennen wollen. Er ist Mann in der Wissenschaft, und in der Wissenschaft der Wissenschaften (der Philosophie), wo er überall die ganze civilisirte Welt übertroffen hat. Er hat sich, wenn auch später als die andern Nationen, doch um so glänzender als schöpferisch in der Kunst und Poesie gezeigt, indem er zugleich alle Formen und Weisen der andern in eigenthümlich verschmelzender Weise sich zueigen machte. Er ist endlich der erste Träger der Sitte gewesen von seinen ältesten Vorfahren an, und nunmehr des sittlichen Christenthums.

Vielfache Irrthümer, falsche Richtungen konnten nicht fehlen — es irrt der Mensch, so lange er strebt, und irrt desto mehr, je mehr er strebt, — aber aus allem Irr- und Wirrsale und unrechten Vordringen und eben so unrechten Zurückdrängen (Reagiren) erzeugt sich mehr und mehr die Harmonie, soweit sie

im Christenthum und in der Weltregierung Gottes vorgezeichnet liegt; und die Deutschen haben sich, im Leben wie in der Kunst, wie in der Wissenschaft, zum Weltvolk erweitert. —

Unter dieser Vielseitigkeit mußte vielfach die Einheit leiden; unter der Ausdehnung in Weite und Breite die Tiefe, unter der Universalität die Individualität des Stammcharakters, und hiemit die Romantik. Aber schwand sie auch, die ächte deutsche, wie zumeist das Edle, aus der Masse, drohte sie gar unterzugehen im Jagen nach irdischen Gütern und Genüssen: im Verborgenen lebt und blüht sie fort und übt insgeheim ihre Macht in den Busen der Reinern, der dem christlich Edeln Zugewandten; sie besteht und wird bestehen für alle Zeiten in deutscher Art und Kunst. —

Die volle Einheit des Absoluten und der Welt und deren Folgen.

Von
Dr. H. Schwarz.

Es ist unbestreitbar, daß die Einheit des Absoluten in und mit sich eine vollere, so zu sagen, absolutere ist, wenn dasselbe keine Wesensungleichheit enthält. Es ist ebenso unbestreitbar, daß die Einheit der Welt im Ganzen und Einzelnen eine vollständigere, reinere ist, wenn dieselbe letztlich Einen Wesens ist. Und es unterliegt drittens keinem Zweifel, daß die Läugnung einer solchen lauteren, vollen Einheit sich herschreibt aus dem Gegensatz zwischen Geist und Materie, welcher für unüberwindbar angesehen und daher nicht nur im Endlichen festgehalten, sondern auch in's Absolute verpflanzt wird. Dieß bildet die Anschauung des Real-Idealismus oder Ideal-Realismus, während der reine Realismus (s. K. Planck, System des reinen Realismus, Tübingen 1850, S. 101) sagt: „Es gibt nur Eine Substanz, die ausgedehnte; denn der Geist selbst ist nur die vollendete, innerlich selbstständige Existenz des Ausgedehnten." Indem sich aber Planck zur Construction der Welt die zwei

Mr. Le Blanc, of Lyons, has made a number of experiments on the effects of the electric fluid on the human body, and has published the results in a pamphlet entitled, *Essai sur l'Electricité des Corps*. He has found that the electric fluid, when passed through the body, produces a sensation of heat, and that it is capable of exciting inflammation, and even of destroying life. He has also found that it produces a sensation of cold when passed through the body, and that it is capable of exciting inflammation, and even of destroying life. He has also found that it produces a sensation of heat when passed through the body, and that it is capable of exciting inflammation, and even of destroying life. He has also found that it produces a sensation of cold when passed through the body, and that it is capable of exciting inflammation, and even of destroying life.

lismus zu gewinnen, — diesem letzten, entscheidenden Schritt gegenüber wird selbst ein solcher, welcher auf der vorgeschrittensten Stufe des Ideal-Realismus steht, die Grundverschiedenheit von Materie und Geist, das, was eine Ableitung des ersteren aus dem letzteren zu verbieten scheint, kurz ihr dualistisches Verhältniß geltend machen. Allein hiebei wird nicht bedacht, daß der Realismus selbst zum Real-Idealismus, und dieser zum Ideal-Realismus fortführt, daß beim Zurückgehen auf jene Grundvoraussetzung ebenso bestimmt die Consequenz des Dualismus gezogen werden muß, die Zerreißung des Seyns, die Unmöglichkeit der Einheit sowohl des Absoluten als der Welt oder einfach die Unmöglichkeit des Absoluten und der Welt. Daß der Real-Idealismus und Ideal-Realismus wirklich die genannte Grundvoraussetzung macht, soll damit nicht geläuguet werden; je mehr sie aber wieder erhoben wird, desto mehr muß man an die berührten, sie selbst aufhebenden Folgen mahnen.

Schließt dem Dargelegten gemäß das Durchdringen, Beseelen des Geistigen ein Beherrschen gegenüber der Materie ein, wird eben hiemit immer mehr das Geistige als das Selbstständige, Bestimmende, das Materielle als das Unselbstständige, Passive erfaßt, so vollendet sich dieß darin, daß letzteres durch ersteres wirklich gesetzt ist. Solches liegt schon in der angeführten Spitze des Ideal-Realismus, in der Betrachtung der Materie als der Naturseite des Geistes. Denn was Naturseite des Geistes in wirklichem und vollem Sinn zu seyn hat, muß sich zu diesem als Product zu dem Producenten verhalten, und es ergibt sich daher auch hievon aus die Wahrheit, daß eine volle Einheit der Welt, wie im Absoluten nur zu erreichen ist, wenn die Materie als letzlich geistentsprungen und geistigen Wesens, der Geist als das Allseyende begriffen wird. Das Absolute jedoch als rein und vollkommen Geist zu fassen, sehen sich immer noch viele durch die Meinung gehindert, daß es und davon aus auch die Welt kein Seyn hätte. Es läuft dieß auf die gewöhnliche, dem einseitigen Wahrnehmungsstandpunkt angehörige Meinung hinaus, nach welcher eigentlich nur dem Materiellen, nicht

auch dem Geistigen wirkliches Seyn zukomme, eine Meinung, über die auch der reflectirende Verstand seiner ganzen Betrachtungsweise gemäß nicht ganz hinausgelangt. Und dieß wirkt bei nicht Wenigen mit, bei Vielen unbewußt als der hauptsächlichste Grund, warum ihnen die Anschauung des Real-Idealismus oder Ideal-Realismus, welcher die vermeintlichen grundverschiedenen Seynsarten aufrecht erhält, der Natur der Dinge entsprechender scheint, als der reine Idealismus. Hat sich aber bereits ergeben, wie solche Natur der Dinge nur das Erzeugniß einer äußerlichen, nicht in die volle Tiefe eingehenden Kenntnißnahme ist, so zeigen sich zunächst noch folgende weitere Schwierigkeiten. Gibt es nämlich nach obiger Theorie zwei Grundelemente des Seyns oder zwei primitive Seynsarten, das Geistige und das Materielle, so drängt sich nur um so gewichtiger die bereits berührte Frage auf: Ist denn das Geistige nicht auch, kommt ihm nicht auch Seyn zu, und zwar, wenn auch geistiges, so doch kein bloß gedachtes oder imaginäres, sondern wirkliches Seyn? Wie könnte man sonst vom Geist als einem Element, einer Seynsart, Seite, oder wie man sagen mag, neben einem materiellen Element, einer materiellen Seynsart oder Naturseite reden? Vielmehr wird soeben durch diese Ansicht selbst wieder das Geistige als ein wesentlich Seyendes, ja durch das hier hervorbrechende Uebergewicht desselben als ein noch viel intensiveres und bedeutungsvolleres Seyn, denn das Materielle, zu Tage gefördert. Ohne Ziehung dieser Folgerungen, ohne solche genauer eingehende Forschung erschiene dagegen der Geist, wie bei dem gewöhnlichen Dafürhalten, höchstens als bloße Kraft des materiellen Elements, eben damit das Materielle nicht mehr als Element, sondern als das eigentliche Seyn und Wesen. Dieß ist die Grundansicht des Realismus; so weit er aber wissenschaftlich gestaltet werden kann, muß er gemäß dem zu Anfang Dargelegten, um überhaupt Leben und Bewegung in das Seyn zu bringen, geschweige eine Construction der höhern Naturstufen und des Menschen zu erreichen, ein ideelles Element annehmen und zum Schaffenden und Treibenden machen. Damit führt er über sich

grant me, O Father, all I can ask, and more than I can ask, for Thou knowest my heart, and knowest what it needs. Thou knowest that I am a child, and that I have a child's heart and a child's wants. Thou knowest that I am weak, and that I have a weak man's heart and a weak man's wants. Thou knowest that I am a sinner, and that I have a sinful heart and sinful wants. Thou knowest that I am a fool, and that I have a foolish heart and foolish wants. Thou knowest that I am blind, and that I have a blind heart and blind wants. Thou knowest that I am poor, and that I have a poor heart and poor wants. Thou knowest that I am naked, and that I have a naked heart and naked wants. Thou knowest that I am a beggar, and that I have a beggar's heart and beggar's wants. Thou knowest that I am a stranger, and that I have a stranger's heart and stranger's wants. Thou knowest that I am a pilgrim, and that I have a pilgrim's heart and pilgrim's wants. Thou knowest that I am a wanderer, and that I have a wanderer's heart and wanderer's wants. Thou knowest that I am a prisoner, and that I have a prisoner's heart and prisoner's wants. Thou knowest that I am a slave, and that I have a slave's heart and slave's wants. Thou knowest that I am a child of death, and that I have a child of death's heart and child of death's wants. Thou knowest that I am a child of the dust, and that I have a child of the dust's heart and child of the dust's wants. Thou knowest that I am a child of the earth, and that I have a child of the earth's heart and child of the earth's wants. Thou knowest that I am a child of the world, and that I have a child of the world's heart and child of the world's wants. Thou knowest that I am a child of the flesh, and that I have a child of the flesh's heart and child of the flesh's wants. Thou knowest that I am a child of the devil, and that I have a child of the devil's heart and child of the devil's wants. Thou knowest that I am a child of hell, and that I have a child of hell's heart and child of hell's wants. Thou knowest that I am a child of wrath, and that I have a child of wrath's heart and child of wrath's wants. Thou knowest that I am a child of sin, and that I have a child of sin's heart and child of sin's wants. Thou knowest that I am a child of iniquity, and that I have a child of iniquity's heart and child of iniquity's wants. Thou knowest that I am a child of transgression, and that I have a child of transgression's heart and child of transgression's wants. Thou knowest that I am a child of rebellion, and that I have a child of rebellion's heart and child of rebellion's wants. Thou knowest that I am a child of unbelief, and that I have a child of unbelief's heart and child of unbelief's wants. Thou knowest that I am a child of ungodliness, and that I have a child of ungodliness's heart and child of ungodliness's wants. Thou knowest that I am a child of disobedience, and that I have a child of disobedience's heart and child of disobedience's wants. Thou knowest that I am a child of perdition, and that I have a child of perdition's heart and child of perdition's wants. Thou knowest that I am a child of the curse, and that I have a child of the curse's heart and child of the curse's wants. Thou knowest that I am a child of the bottomless pit, and that I have a child of the bottomless pit's heart and child of the bottomless pit's wants. Thou knowest that I am a child of the lake of fire, and that I have a child of the lake of fire's heart and child of the lake of fire's wants. Thou knowest that I am a child of the second death, and that I have a child of the second death's heart and child of the second death's wants. Thou knowest that I am a child of the outer darkness, and that I have a child of the outer darkness's heart and child of the outer darkness's wants. Thou knowest that I am a child of the worm that never dies, and that I have a child of the worm that never dies's heart and child of the worm that never dies's wants. Thou knowest that I am a child of the fire that never goes out, and that I have a child of the fire that never goes out's heart and child of the fire that never goes out's wants. Thou knowest that I am a child of the weeping and wailing and gnashing of teeth, and that I have a child of the weeping and wailing and gnashing of teeth's heart and child of the weeping and wailing and gnashing of teeth's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting burnings, and that I have a child of the everlasting burnings's heart and child of the everlasting burnings's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting punishment, and that I have a child of the everlasting punishment's heart and child of the everlasting punishment's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting destruction, and that I have a child of the everlasting destruction's heart and child of the everlasting destruction's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting contempt, and that I have a child of the everlasting contempt's heart and child of the everlasting contempt's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting shame, and that I have a child of the everlasting shame's heart and child of the everlasting shame's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting confusion, and that I have a child of the everlasting confusion's heart and child of the everlasting confusion's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting misery, and that I have a child of the everlasting misery's heart and child of the everlasting misery's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting woe, and that I have a child of the everlasting woe's heart and child of the everlasting woe's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting curse, and that I have a child of the everlasting curse's heart and child of the everlasting curse's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting wrath, and that I have a child of the everlasting wrath's heart and child of the everlasting wrath's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting vengeance, and that I have a child of the everlasting vengeance's heart and child of the everlasting vengeance's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting fire, and that I have a child of the everlasting fire's heart and child of the everlasting fire's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting flame, and that I have a child of the everlasting flame's heart and child of the everlasting flame's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting burning, and that I have a child of the everlasting burning's heart and child of the everlasting burning's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting torment, and that I have a child of the everlasting torment's heart and child of the everlasting torment's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting agony, and that I have a child of the everlasting agony's heart and child of the everlasting agony's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting anguish, and that I have a child of the everlasting anguish's heart and child of the everlasting anguish's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting pain, and that I have a child of the everlasting pain's heart and child of the everlasting pain's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting sorrow, and that I have a child of the everlasting sorrow's heart and child of the everlasting sorrow's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting grief, and that I have a child of the everlasting grief's heart and child of the everlasting grief's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting mourning, and that I have a child of the everlasting mourning's heart and child of the everlasting mourning's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting lamentation, and that I have a child of the everlasting lamentation's heart and child of the everlasting lamentation's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting wailing, and that I have a child of the everlasting wailing's heart and child of the everlasting wailing's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting howling, and that I have a child of the everlasting howling's heart and child of the everlasting howling's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting gnashing of teeth, and that I have a child of the everlasting gnashing of teeth's heart and child of the everlasting gnashing of teeth's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting weeping, and that I have a child of the everlasting weeping's heart and child of the everlasting weeping's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting tears, and that I have a child of the everlasting tears's heart and child of the everlasting tears's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting sighing, and that I have a child of the everlasting sighing's heart and child of the everlasting sighing's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting groaning, and that I have a child of the everlasting groaning's heart and child of the everlasting groaning's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting moaning, and that I have a child of the everlasting moaning's heart and child of the everlasting moaning's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting sighing, and that I have a child of the everlasting sighing's heart and child of the everlasting sighing's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting groaning, and that I have a child of the everlasting groaning's heart and child of the everlasting groaning's wants. Thou knowest that I am a child of the everlasting moaning, and that I have a child of the everlasting moaning's heart and child of the everlasting moaning's wants.

and Philosophical Society, for the Improvement of Natural Knowledge.

The Society was founded in 1661, and incorporated by Royal Charter in 1662. Its first President was Lord Brouncker, and its first Secretary Henry Oldenburg. Its Charter was granted by Charles II. "at the humble petition of several persons, our loving subjects, who have begun to meet together at Oxford, and there have settled a correspondence for the promoting of natural knowledge, by the experimental way, and have already made some progress therein, to the great benefit of the universal state of learning." The Charter appointed the Society to consist of a President, Council, and Fellows, and empowered them to make statutes, to elect officers, to receive gifts, to purchase lands, to hold courts, to have a common seal, and to print books. The Society was also empowered to receive a yearly grant of forty pounds from the Exchequer, and to have the right of purchasing yearly, free of duty, two tuns of wine from the Royal Cellars. The Society was also granted the right of presenting to the King, for his approval, three persons for the office of Surveyor-General of Mechanical Inventions, Experiments, and Engines. The Society was also granted the right of presenting to the King, for his approval, three persons for the office of Surveyor-General of Mechanical Inventions, Experiments, and Engines.

ſeyend, ſo muß derſelben Art auch ſein ſchöpferiſches Verhalten ſeyn, und wir bedürfen zur Setzung des endlichen Seyns keinerlei beſondern Stoff in oder neben Gott. Denn — und das iſt ein weiterer Einwurf gegen den Real-Idealismus — entweder nimmt man bei ihm eine freie Setzung der Welt auch hinſichtlich der Materie an, oder man hält dafür, die Setzung der materiellen Endlichkeit ſey durch reine That Gottes unmöglich. In erſterem Fall wäre für das vorliegende Problem mit der Feſthaltung eines beſondern materiellen Elements oder einer Naturſeite im Abſoluten nichts gewonnen, und es iſt daher der zweite Fall, welcher zum Realismus hinzutreiben und bei ihm ſtattzufinden pflegt. Allein wie kann die Materie in Gott ſich aus dieſem ausſcheiden? Das drängt ſich um ſo ſtärker auf und tritt in ſeiner Unmöglichkeit um ſo mehr hervor, je inniger die Materie, gemäß dem nothwendig einheitlichen Weſen des Abſoluten, mit dieſem als Element oder Seite verbunden wird. Durch irgend ſolche Ausſcheidung käme man auch auf die pantheiſtiſche Lehre zurück, ſofern bei ihr Gott verendlicht, und die Welt zu einem bloßen Schein neben Gott herabgeſetzt wird. Iſt dagegen das Unendliche als abſolutes Seyn unmittelbar abſoluter Geiſt, oder als abſoluter Geiſt unmittelbar abſolutes Seyn, ſo iſt all ſein Hervorbringen ebenſo unmittelbar abſolut geiſtig oder That, als ſeynserfüllt und ſeynſetzend. Während der Menſch als geſchaffenes Weſens zu ſeinem Thun des äußerlich vorhandenen Stoffs bedarf, ſo erweiſt ſich Gott nicht minder dadurch als abſolut, als wirklicher, voller Schöpfer, daß er in Einem formirend und ſeynſetzend iſt. Nicht alſo, wie der Real-Idealismus, von ſeiner Meinung verleitet, glauben könnte, iſt in unſerer Theorie gegeben, daß der abſolute, ſelbſtbewußte Geiſt erlöſchen oder erſtarren, die ſchlechthin ſelbſtbewußte Intelligenz in's Bewußtloſe ſich herabſetzen ſolle. Es wurde dagegen vielmehr von uns eine ganze oder theilweiſe Umſetzung Gottes zur Welt, weil ihn verendlichend und letzterer das gebührende, relativ ſelbſtſtändige Seyn raubend, verworfen, und eine Selbſtäußerung des Abſoluten im ausdrücklichen Gegenſatz zu einer Selbſtentäußerung gefordert.

So findet sich in des Verf. Schrift: „Gott, Natur und Mensch, System des substantiellen Theismus*) S. 43 f. die Stelle: „Demungeachtet enthält die Ansicht von der Schöpfung aus Nichts nicht bloß die Wahrheit, daß dieselbe nicht aus einem neben Gott befindlichen Stoff erfolgen dürfe, sondern auch die, daß sie nicht zu denken sey als irgend ein Werden Gottes selbst zur Welt, sogar nicht unter der Gestalt, daß hiezu eine besondere Naturseite Gottes angenommen wird. Enthielte auch solches — ganz abgesehen von der nicht vollen Einheit des Absoluten in sich — eine Verendlichung des letztern, so ist dieß, wie der Mangel einer Schöpfung aus Nichts, nur so zu vermeiden, die Schöpfung in Einem als wirklich und ganz von Gott geschehend nur so zu begreifen, daß der absolute Geist, weil unmittelbar die absolute Substanz, auch in der Selbstäußerung unmittelbar Substantielles setzt." Und S. 53 f.: „Kann es überhaupt letztlich kein anderes Seyn geben, als ein Seyn des Absoluten, ist dabei die Welt, das im Außereinander gesetzte, endliche Unendliche, relativ selbstständig, so vereinigt sich Beides in dem, was sich schon oben aus dem Begriffe des Absoluten als des in Einem formirenden und Seyn verleihenden, daneben sein Insichseyn bewahrenden ergab, daß nehmlich die Selbstäußerung, Selbstoffenbarung, in voller Weise dessen substantielle That ist, die in steter Kontinuität mit ihm bleibt, an ihm ihren fortwährenden Seyns- und Lebensgrund hat, in lebensvoller Beziehung zu ihm steht, wie er zu ihr." Ist aber die Welt die volle Selbstoffenbarung Gottes, so müssen auch deren besondere Gestaltungen aus dem in der Selbstäußerung sich selbst im Außereinander darstellenden Wesen des Absoluten folgen. Nur so ist auch der Begriff des Schöpfers ganz vollzogen; geschmälert ist er, wenn Gott, wie es nach dem Real-Idealismus nicht anders seyn kann, in oder neben sich einen Stoff vorfindet, und diesen daher

*) Die Besprechung dieser Schrift durch Wirth in Bd. 37, Heft 2 vorliegender Zeitschrift kam mir erst im Mai d. J. zu; möge nun vorstehende Abhandlung zugleich als Auseinandersetzung über das von Wirth Bemerkte dienen.

of the other three sides. Let the length be x, the breadth y, and the height z. Then $xyz = 1000$, and the cost of the base and top is $2xy$ pence, and the cost of the sides is $2(x+y)z$ pence. Hence the total cost is $2xy + 2(x+y)z$ pence. Now $z = \frac{1000}{xy}$, so the cost is $2xy + 2(x+y)\frac{1000}{xy}$ pence, or $2xy + 2000\left(\frac{1}{y} + \frac{1}{x}\right)$ pence. Let us call this C. Then $C = 2xy + 2000\left(\frac{1}{y} + \frac{1}{x}\right)$. Now we want to find the value of x and y which will make C a minimum. Let us first find the value of y which will make C a minimum for a given value of x. Then $\frac{dC}{dy} = 2x - 2000\frac{1}{y^2}$. Now for a minimum $\frac{dC}{dy} = 0$, so $2x - 2000\frac{1}{y^2} = 0$, or $x = \frac{1000}{y^2}$. Hence $y^2 = \frac{1000}{x}$, or $y = \sqrt{\frac{1000}{x}}$. Now we want to find the value of x which will make C a minimum. Then $\frac{dC}{dx} = 2y - 2000\frac{1}{x^2}$. Now for a minimum $\frac{dC}{dx} = 0$, so $2y - 2000\frac{1}{x^2} = 0$, or $y = \frac{1000}{x^2}$. Hence $x^2 = \frac{1000}{y}$, or $x = \sqrt{\frac{1000}{y}}$. Now we have $y = \sqrt{\frac{1000}{x}}$ and $x = \sqrt{\frac{1000}{y}}$. Substituting the value of y in the second equation, we get $x = \sqrt{\frac{1000}{\sqrt{\frac{1000}{x}}}}$, or $x = \sqrt{\frac{1000\sqrt{x}}{1000}}$, or $x = \sqrt{\sqrt{x}}$. Hence $x^2 = \sqrt{x}$, or $x^4 = x$. Hence $x^4 - x = 0$, or $x(x^3 - 1) = 0$. Hence $x = 0$ or $x^3 = 1$. Hence $x = 1$. Substituting this value of x in the first equation, we get $y = \sqrt{\frac{1000}{1}}$, or $y = 10$. Hence the length and breadth are each 10 feet, and the height is $\frac{1000}{10 \times 10}$ feet, or 10 feet. Hence the cost is $2 \times 10 \times 10 + 2(10+10)10$ pence, or 600 pence, or £2 10s.

Ich habe bereits in meinem Buche über die Sprache (Bd. I, S. 330) auf die Thatsache hingewiesen, daß die Sprache des Kindes, wenn sie sich zu entwickeln beginnt, nicht mit Substantiven, sondern mit Verben anfängt. Das Kind sagt nicht: Papa, Mama, Ball, sondern: gehen, kommen, werfen. Es ist dies eine Thatsache, die sich mit Leichtigkeit an jedem Kinde beobachten läßt, und die ich in meinem Buche durch eine Reihe von Beispielen belegt habe. Ich habe dort auch gezeigt, daß diese Thatsache mit der Theorie, daß die Sprache ursprünglich aus Substantiven bestanden habe, unvereinbar ist, und daß sie nur dann verständlich wird, wenn man annimmt, daß die Sprache ursprünglich aus Verben bestanden habe. Ich habe dort auch gezeigt, daß diese Thatsache mit der Theorie, daß die Sprache ursprünglich aus Substantiven bestanden habe, unvereinbar ist, und daß sie nur dann verständlich wird, wenn man annimmt, daß die Sprache ursprünglich aus Verben bestanden habe. Ich habe dort auch gezeigt, daß diese Thatsache mit der Theorie, daß die Sprache ursprünglich aus Substantiven bestanden habe, unvereinbar ist, und daß sie nur dann verständlich wird, wenn man annimmt, daß die Sprache ursprünglich aus Verben bestanden habe. Ich habe dort auch gezeigt, daß diese Thatsache mit der Theorie, daß die Sprache ursprünglich aus Substantiven bestanden habe, unvereinbar ist, und daß sie nur dann verständlich wird, wenn man annimmt, daß die Sprache ursprünglich aus Verben bestanden habe. Ich habe dort auch gezeigt, daß diese Thatsache mit der Theorie, daß die Sprache ursprünglich aus Substantiven bestanden habe, unvereinbar ist, und daß sie nur dann verständlich wird, wenn man annimmt, daß die Sprache ursprünglich aus Verben bestanden habe. Ich habe dort auch gezeigt, daß diese Thatsache mit der Theorie, daß die Sprache ursprünglich aus Substantiven bestanden habe, unvereinbar ist, und daß sie nur dann verständlich wird, wenn man annimmt, daß die Sprache ursprünglich aus Verben bestanden habe.

da sind, somit ein noch nicht geistiges Seyn auf der untersten Stufe gegeben ist." Daraus ferner, daß mit der Einheit des Absoluten dessen Wesen nicht erschöpft, daß es ein organisches Ganzes ist, ergeben sich die weiteren Gestaltungen des Endlichen.

Mit dieser vollen und gänzlichen Ableitung der Welt von Gott ist auch der Begriff des Urgrundes als des allsetzenden ganz vollzogen, und ihm die gebührende Stellung, nämlich am Anfang des Systems gegeben, er ist absoluter Geist nicht erst am Ende und nicht — wovon sich auch der Real-Idealismus nicht völlig losmacht — unter Vermittlung eines Nichtgeistigen, letztlich Endlichen. Wie gelangt man nun zum Urgrunde, zum Princip des Systems des Daseyenden und daher auch der Philosophie? Offenbar nur vom subjectiven Geist in seiner reinen Wesenheit aus. Denn dieser ist es eben, in welchem die Eigenthümlichkeit der Welt culminirt. Wird deßhalb nicht vom ungetrübten Wesen des subjectiven Geistes oder von diesem in seiner ungeschmälerten Fülle ausgegangen, so wird das ganze und reine Wesen weder der Welt, noch des Absoluten erreicht. Es ist deßwegen nothwendig, daß hinsichtlich dieses subjectiven Ausgangspunkts, um das absolute Princip zu erreichen, nicht bloß bei der erkennenden Thätigkeit stehen geblieben, sondern Alles fixirt wird, was sich bei der im Denkact geschehenden Selbsterfassung des subjectiven Geistes als zu seinem Selbst gehörig aufdrängt. Und hier ist es zuvörderst der Wille, welcher als ebenso rein geistig, als solcher sich zeigt, ohne dessen Mitwirkung jener reine Denkact selbst nicht vollzogen wird. Dieß ist allerdings etwas aus der Psychologie, aber dieß ist nicht bloß nothwendig, sondern wir machen damit auch keinen Sprung in ein fremdes Gebiet, da ja das Denken und das Erkennen überhaupt nicht minder jener angehört. Psychologie ist unvermeidlich, wenn das Wesen des subjectiven Geistes begriffen werden soll. Dem sich in seiner Wesenheit erfassenden Geist stellt sich ferner nicht bloß der Wille als dem Denken gleichberechtigter Factor dar, sondern das Ich erfaßt und setzt sich in jenem Acte zugleich als etwas Grundwesentliches, Substantielles. So erfaßt und setzt sich der

Wenn man einen Krystall von Kalkspat, welcher die Form des Rhomboëders hat, in eine Lösung von Kalkspat in Salzsäure bringt, so wird er nicht aufgelöst, sondern es setzt sich Kalkspat auf ihn ab, und zwar so, dass er seine Form behält. Ein Krystall, welcher die Form des Rhomboëders hat, wird also durch Absatz von Kalkspat aus einer Lösung von Kalkspat in Salzsäure nicht verändert. Ein Krystall, welcher die Form des Rhomboëders hat, wird durch Absatz von Kalkspat aus einer Lösung von Kalkspat in Salzsäure nicht verändert. Ein Krystall, welcher die Form des Rhomboëders hat, wird durch Absatz von Kalkspat aus einer Lösung von Kalkspat in Salzsäure nicht verändert. Ein Krystall, welcher die Form des Rhomboëders hat, wird durch Absatz von Kalkspat aus einer Lösung von Kalkspat in Salzsäure nicht verändert. Ein Krystall, welcher die Form des Rhomboëders hat, wird durch Absatz von Kalkspat aus einer Lösung von Kalkspat in Salzsäure nicht verändert. Ein Krystall, welcher die Form des Rhomboëders hat, wird durch Absatz von Kalkspat aus einer Lösung von Kalkspat in Salzsäure nicht verändert. Ein Krystall, welcher die Form des Rhomboëders hat, wird durch Absatz von Kalkspat aus einer Lösung von Kalkspat in Salzsäure nicht verändert. Ein Krystall, welcher die Form des Rhomboëders hat, wird durch Absatz von Kalkspat aus einer Lösung von Kalkspat in Salzsäure nicht verändert. Ein Krystall, welcher die Form des Rhomboëders hat, wird durch Absatz von Kalkspat aus einer Lösung von Kalkspat in Salzsäure nicht verändert. Ein Krystall, welcher die Form des Rhomboëders hat, wird durch Absatz von Kalkspat aus einer Lösung von Kalkspat in Salzsäure nicht verändert.

Lehrbuch, 1882, 1883, 1884, 8°, 3 vols.) and of Lindsay (Latin Language, 1894, 8°). Of the latter, the first part is devoted to phonology, the second to inflexion, the third to word-formation. Lindsay's work is the most complete and the most scientific that we have. It is to be regretted that the author has not given us a syntax. Of the older works, Corssen's (Aussprache, Vokalismus und Betonung der lateinischen Sprache, 1868-70, 8°, 2 vols.) is still valuable. Of the numerous works on Latin inflexion, Neue's (Formenlehre der lateinischen Sprache, 1892-95, 8°, 3 vols.) is the most important. Of the numerous works on Latin word-formation, Dietrich's (Die Hauptpunkte der Etymologie und Wortbildung, 1846, 8°) is the most valuable. Of the numerous works on Latin syntax, Madvig's (Lateinische Sprachlehre, 1873, 8°) is the most important. Of the numerous works on Latin prosody, Corssen's (Über Aussprache, Vokalismus und Betonung der lateinischen Sprache, 1868-70, 8°, 2 vols.) is the most important. Of the numerous works on Latin metre, Ritschl's (Die Metrik der Römer, 1861, 8°) is the most important. Of the numerous works on Latin rhetoric, Cicero's (De Oratore, 55 B.C.) is the most important. Of the numerous works on Latin poetics, Horace's (Ars Poetica, 8 B.C.) is the most important. Of the numerous works on Latin literature, Teuffel's (Geschichte der römischen Literatur, 1870, 8°, 2 vols.) is the most important. Of the numerous works on Latin antiquities, Marquardt's (Römische Staatsverwaltung, 1873-78, 8°, 3 vols.) is the most important. Of the numerous works on Latin epigraphy, Mommsen's (Inscriptiones Regni Neapolitani Latinae, 1852, 8°) is the most important. Of the numerous works on Latin palaeography, Wattenbach's (Anleitung zur lateinischen Palaeographie, 1886, 8°) is the most important. Of the numerous works on Latin diplomatics, Sickel's (Beiträge zur Diplomatik, 1861-82, 8°, 7 vols.) is the most important. Of the numerous works on Latin chronology, Ideler's (Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, 1825-26, 8°, 2 vols.) is the most important. Of the numerous works on Latin geography, Kiepert's (Lehrbuch der alten Geographie, 1878, 8°) is the most important. Of the numerous works on Latin history, Mommsen's (Römische Geschichte, 1854-85, 8°, 5 vols.) is the most important. Of the numerous works on Latin biography, Suetonius' (De Vita Caesarum, 120 A.D.) is the most important. Of the numerous works on Latin bibliography, Hain's (Repertorium Bibliographicum, 1826-38, 8°, 4 vols.) is the most important. Of the numerous works on Latin lexicography, Forcellini's (Lexicon Totius Latinitatis, 1771, 4°, 4 vols.) is the most important. Of the numerous works on Latin grammar, Donatus' (Ars Grammatica, 4th cent. A.D.) is the most important. Of the numerous works on Latin rhetoric, Quintilian's (Institutio Oratoria, 95 A.D.) is the most important. Of the numerous works on Latin poetics, Horace's (Ars Poetica, 8 B.C.) is the most important. Of the numerous works on Latin literature, Teuffel's (Geschichte der römischen Literatur, 1870, 8°, 2 vols.) is the most important. Of the numerous works on Latin antiquities, Marquardt's (Römische Staatsverwaltung, 1873-78, 8°, 3 vols.) is the most important. Of the numerous works on Latin epigraphy, Mommsen's (Inscriptiones Regni Neapolitani Latinae, 1852, 8°) is the most important. Of the numerous works on Latin palaeography, Wattenbach's (Anleitung zur lateinischen Palaeographie, 1886, 8°) is the most important. Of the numerous works on Latin diplomatics, Sickel's (Beiträge zur Diplomatik, 1861-82, 8°, 7 vols.) is the most important. Of the numerous works on Latin chronology, Ideler's (Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie, 1825-26, 8°, 2 vols.) is the most important. Of the numerous works on Latin geography, Kiepert's (Lehrbuch der alten Geographie, 1878, 8°) is the most important. Of the numerous works on Latin history, Mommsen's (Römische Geschichte, 1854-85, 8°, 5 vols.) is the most important. Of the numerous works on Latin biography, Suetonius' (De Vita Caesarum, 120 A.D.) is the most important. Of the numerous works on Latin bibliography, Hain's (Repertorium Bibliographicum, 1826-38, 8°, 4 vols.) is the most important. Of the numerous works on Latin lexicography, Forcellini's (Lexicon Totius Latinitatis, 1771, 4°, 4 vols.) is the most important.

Die Mischungen, die wir aus den Mischungsverhältnissen der Elemente ableiten, sind nun aber nicht die einzigen, die wir kennen. Wir kennen noch eine Reihe anderer, die sich nicht in dieser Weise ableiten lassen. Wir müssen also annehmen, daß es noch andere Mischungsverhältnisse gibt, die wir nicht kennen. Wir können sie nicht kennen, weil wir sie nicht ableiten können. Wir können sie nicht ableiten, weil wir sie nicht kennen. Wir müssen also annehmen, daß es noch andere Mischungsverhältnisse gibt, die wir nicht kennen. Wir können sie nicht kennen, weil wir sie nicht ableiten können. Wir können sie nicht ableiten, weil wir sie nicht kennen.

Lord Bacon, Lord Shaftesbury, Locke, Hume, Adam Smith, Burke, Bentham, Mill, Comte, Spencer, Darwin, Huxley, Tyndall, Lewes, Bain, Carlyle, Ruskin, Arnold, Matthew Arnold, and Pater. Of these, Mr. Lee has written full and interesting articles, and has added a bibliography of the writings of each author, and of the books and articles written about him. Such a work as this, if not very profound, is very useful, and Mr. Lee has done his work well. We have noticed a few misprints, but they are not numerous.

Life of Thomas Ken, Bishop of Bath and Wells. By a Layman. 2 vols. 8vo. London: Hurst and Blackett.

Ken's life was a long and a busy one, and it would be difficult to write a dull book about him. The author of this work has not succeeded in doing so, but he has come very near to it. He has collected a great deal of information about Ken, and has printed a number of letters and documents which throw light on his career; but he has not arranged his materials well, and has not written in a lively style. The result is that his book is not easy reading. Ken was a man of strong character, and he had a very interesting life. He was a friend of Charles II., and was with him when he died. He was a friend of James II., and refused to take the oath of allegiance to William III. He was a friend of Queen Anne, and was with her when she died. He was a friend of George I., and was with him when he died. He was a friend of George II., and was with him when he died. He was a friend of George III., and was with him when he died. He was a friend of George IV., and was with him when he died. He was a friend of William IV., and was with him when he died. He was a friend of Queen Victoria, and was with her when she died. He was a friend of Edward VII., and was with him when he died. He was a friend of George V., and was with him when he died. He was a friend of Edward VIII., and was with him when he died. He was a friend of George VI., and was with him when he died. He was a friend of Elizabeth II., and was with her when she died. He was a friend of Charles III., and was with him when he died. He was a friend of William V

Wahrnehmung gesetzt und in Beziehung zu einander gebracht werden, sondern auch, wie wir sahen, Elemente, welche nicht wahrgenommen werden, sondern nur Vorstellungen sind, welche durch Reproduktion in das Bewußtsein treten. Wir haben also zu untersuchen, nach welchen Gesetzen diese Reproduktion vor sich geht.

Wenn wir uns eine Vorstellung, z. B. die Vorstellung eines Hauses, ins Bewußtsein rufen, so ist dies nicht möglich, ohne daß wir zugleich auch andere Vorstellungen reproduzieren, welche mit der Vorstellung des Hauses in irgend einer Beziehung stehen. Wir werden z. B. die Vorstellung des Daches, der Fenster, der Thüren, der Treppen, der Zimmer, der Bewohner, der Umgebung des Hauses, der Straße, in welcher es steht, u. s. w. reproduzieren. Diese Vorstellungen werden sich mit der Vorstellung des Hauses zu einer Gesamtvorstellung verbinden, welche wir als Vorstellung des Hauses bezeichnen. Wir können also sagen, daß die Vorstellung des Hauses eine Verbindung von Vorstellungen ist, welche durch Reproduktion entstanden ist. Wir können ferner sagen, daß die Vorstellung des Hauses eine Vorstellung höherer Ordnung ist, weil sie aus einer Verbindung von Vorstellungen niederer Ordnung entstanden ist. Wir können endlich sagen, daß die Vorstellung des Hauses eine Vorstellung ist, welche durch Assoziation entstanden ist, weil sie durch Verbindung von Vorstellungen entstanden ist, welche durch Reproduktion in das Bewußtsein getreten sind.

Wir haben also zu untersuchen, nach welchen Gesetzen diese Reproduktion vor sich geht. Wir können sagen, daß die Reproduktion nach den Gesetzen der Assoziation vor sich geht. Wir können ferner sagen, daß die Assoziation nach den Gesetzen der Wahrnehmung vor sich geht. Wir können endlich sagen, daß die Wahrnehmung nach den Gesetzen der Wahrnehmung vor sich geht.

anſchauung iſt das Recht als die Bedingung und das Mittel zur Realiſirung der ethiſchen Ideen, zur Erfüllung der ſittlichen Beſtimmung des Menſchen zu faſſen (S. 71 f.). Dennoch bleiben einige weſentliche Differenzpunkte zwiſchen uns beſtehen. Trendelenburg nämlich betrachtet einerſeits jenes ethiſche Element im Begriff des Rechts als das einzige und ausſchließliche, als die allgemeine Grundbeſtimmung, von der aller Inhalt des Begriffs abhängig und bedingt iſt; mir dagegen iſt es nur ein weſentliches Moment im Begriff des Rechts. Nach ihm ſteht daher das Recht auf einer Stufe, in gleicher Dignität mit den Ideen des Guten, Schönen, Wahren; mir dagegen iſt es nur Mittel (Grundlage) zur Verwirklichung der ethiſchen Ideen und daher ſelber nur inſofern von ethiſchem Werth und Charakter als es eben weſentliches und unentbehrliches Mittel zur Realiſirung des ethiſchen Zwecks des menſchlichen Daſeyns iſt. Ja Trendelenburg dehnt und erhöht unter der Hand das ethiſche Element dergeſtalt, daß das Recht nicht mehr als Bedingung und Mittel, ſondern als weſentliches Glied und fundamentaler Beſtandtheil der ſittlichen Weltordnung erſcheint, indem er den das Recht darſtellenden und zur Geltung bringenden Staat mit dem die ſittliche Idee in objectiver Form darſtellenden und verwirklichenden „ſittlichen Ganzen" identificirt und damit das Recht als Grund und Princip, Lebenskraft und Seele dieſes Ganzen ſogar über das Gute, Schöne und Wahre hinaushebt. Mir dagegen iſt der Staat nur Träger und Verwalter des Rechts und daher ebenfalls nur Mittel zur Verwirklichung der ethiſchen Ideen: nicht er ſelbſt iſt ſeinem Begriffe nach das ſittliche Ganze, deſſen Alles beſtimmende Seele die ſittliche Idee (in ihrer dreifachen Gliederung als das Wahre, Gute und Schöne) und deſſen Verwirklichung das Ziel der Geſchichte der Menſchheit iſt, ſondern er dient nur der Verwirklichung deſſelben; nicht in ihm daher, ſondern nur durch ihn erreicht die Menſchheit dieſes Ziel; und weil er nur Mittel iſt, ſo hebt er ſich mit der Erreigung des Zwecks nothwendig auf: im ſittlichen Ganzen, wenn es vollendet, wahrhaft und vollkom-

men sittlich ist, kann nicht mehr das Rechtsgesetz mit seinem Zwange, sondern nur noch die freie Liebe des Guten, die freie Erfüllung des von den Ideen des Wahren, Guten und Schönen Geforderten walten und herrschen. —

Während sonach Trendelenburg in Beziehung auf Stellung, Zweck und Bedeutung des Rechts m. E. einem zu weit gehenden Idealismus huldigt, indem er, den Gegensatz zwischen Recht und Sittlichkeit verwischend, das Recht in die Sphäre der reinen Idealbegriffe (des Wahren, Guten und Schönen) erhebt und damit es selber gleichsam idealisirt, stellt er sich in erkenntnißtheoretischer Beziehung, d. h. hinsichtlich der Frage wie wir zum Begriff des Rechts und seiner nothwendigen Inhaltsmomente gelangen, auf einen m. E. zu einseitig realistischen (empiristischen) Standpunkt. Auch ich halte zwar keineswegs das Recht für einen rein aprioriſchen Begriff; auch ich räume vielmehr in Beziehung auf die Erkenntniß dessen, was als Recht und Gesetz (und resp. als Wahr, Gut und Schön) zu erachten sey, der Erfahrung einen bedeutenden Antheil von Einfluß und Mitwirkung ein. Aber m. E. ist es unmöglich, jene Erkenntniß nur aus der Erfahrung ohne alle Beihülfe eines aprioriſchen Factors zu gewinnen; nach meiner Ansicht wirkt vielmehr von Anfang an ein aprioriſches Element unsres Erkenntnißvermögens mit, wo es sich um das sittlich- wie um das rechtlich-Gebotene und Verbotene handelt. — In Beziehung auf diese beiden Haupt-Differenzpunkte, an welche sich Controversen von untergeordneter Bedeutung anschließen, möchte ich durch Zusammenstellung unsrer beiderseitigen Ansichten eine Verständigung mit dem verehrten Verf. anzubahnen versuchen. Es würde mir zur besondern Freude gereichen, wenn er sich veranlaßt sähe, auf meine Einwürfe und Ausstellungen zu antworten und die Fragen, um die es sich handelt, einer weiteren Erörterung in unsrer Zeitschrift zu unterziehen. Sie scheinen mir bedeutsam genug, um eine solche Erörterung zu verdienen. —

Ehe sich feststellen läßt, was als Recht im engern (juristischen) Sinne, als erzwingbares Recht, als gültiger,

gerechtfertigter, weil im Weſen und Begriff des Rechts wurzelnder Inhalt aller poſitiven Geſetzgebung anzuſehen ſey, muß die Frage entſchieden ſeyn, wie wir zur Erkenntniß Deſſen, was als Recht und Geſetz zu gelten hat, und damit zu einem Maaßſtab der Beurtheilung des Inhalts poſitiver Rechtsordnungen gelangen. Die erkenntnißtheoretiſche Frage iſt nothwendig die erſte, die erörtert werden muß. Denn von der Entſcheidung derſelben hängt die Möglichkeit der Rechtsphiloſophie ſelber ab. Wären wir außer Stande, Grund und Weſen, Zweck und Bedeutung des Rechts als ſolchen d. h. das Recht ſeinem allgemeinem Begriffe, ſeiner Idee nach zu erkennen, ſo fehlte uns nicht nur jeder Maaßſtab der Beurtheilung des poſitiv geltenden Rechts, ſondern die Aufgabe der Rechtsphiloſophie ſelbſt wäre ſchlechthin unlösbar, weil ihre Aufgabe eben in der Feſtſtellung des allgemeinen Begriffs oder der Idee des Rechts beſteht. Trendelenburg geht leider auf die erkenntnißtheoretiſche Frage nicht näher ein. Er glaubt ſie durch ſeine „Logiſchen Unterſuchungen" und die dort gewonnenen Reſultate im Weſentlichen bereits entſchieden zu haben. Nach ihm hat nämlich das Naturrecht als beſondre Disciplin des philoſophiſchen Syſtems die Metaphyſik, die Pſychologie und die Logik zu ſeiner Vorausſetzung. Mit der Ethik, deren Theil es iſt, „fordert es zunächſt als Ergebniß der Metaphyſik die Grundanſicht des Ganzen und zwar im Gegenſatz gegen eine mechaniſche die organiſche Weltanſchauung; ſodann bedarf es aus der Pſychologie, welche den Höhenpunkt in der Erkenntniß des organiſchen Lebens und den Uebergang zur Wiſſenſchaft der Ethik bildet, einer Auffaſſung des eigenthümlich menſchlichen Weſens und des Vorgangs, in welchem ſich dieſes vollzieht; endlich verlangt es, um die Methode des Rechts in der Bildung und Anwendung zu begreifen, von der Logik die Methodenlehre" (S. 3 f.). Jene organiſche Weltanſchauung, innerhalb deren ſonach das Naturrecht ſeinem wahren Begriffe nach allein möglich ſeyn ſoll, entwickelt Trendelenburg in den logiſchen Unterſuchungen (II, 353 ff.). Sie fällt in Eins zuſammen mit der teleologiſchen Weltanſchauung, mit der Erkennt-

niß und Anerkenntniß der herrschenden Zweckmäßigkeit in der Natur und Welt, mit der Ansicht, daß „die Erscheinungen die Organe eines zweckvollen Gedankens seyen.“ Allein abgesehen davon, ob und wie weit es Trendelenburg gelungen ist, diese Weltanschauung zu begründen, so genügt sie für sich allein noch nicht zur Begründung der Ethik und des Naturrechts als einer ethischen Disciplin. Denn Zweck und Zweckmäßigkeit sind an sich keine ethischen Begriffe. Das beweist sich schon daraus, daß sie eben auch in der Natur und im natürlichen Geschehen und Wirken ihre Stätte haben. Freilich würde ohne die Möglichkeit einer zweckmäßigen Thätigkeit auch ein ethisches Wollen und Handeln unmöglich seyn. Aber daraus folgt nur, daß die Fähigkeit, Zwecke zu setzen und in Ausführung zu bringen, eine der Bedingungen des ethischen Wollens und Handelns ist, keineswegs aber, daß ein zweckmäßiges Thun als solches schon ethischer Natur und ethischer Dignität sey. Trendelenburg erklärt zwar: die organische Ansicht „steigere sich auf dem ethischen Gebiete, wenn sie die Freiheit in sich aufzunehmen vermöge;“ denn damit „treten die Dinge und die Menschen dem Handelnden als Organe entgegen, aus denen ein Zweck spricht, die darin ihre Bedeutung und ihren Werth tragen,“ und damit sey die Aufgabe gestellt, „diesen Zweck des Einzelnen im Ganzen zu erkennen und Menschen und Dinge nach diesem Göttlichen, das in ihnen ist, zu behandeln“ (Log. Unterſ. II, 358). Damit soll wohl angedeutet seyn, daß die organische Ansicht selbst erst eine ethische werde, wenn sie die Freiheit in sich aufzunehmen vermöge. Allein abgesehen davon, daß uns nirgend nachgewiesen wird, ob sie dieß vermöge, und ob es überhaupt philosophisch zulässig sey, die Freiheit dem Menschen beizumessen, so wird die organische Ansicht auch durch Aufnahme der Freiheit noch immer keine ethische. Denn ich handle in der That noch keineswegs ethisch, sittlich, wenn ich jedes Ding seinem Zwecke gemäß behandle. Es kommt vielmehr vor Allem darauf an, ob dieser Zweck selber ein ethischer ist und ob das Motiv meines Handelns in wahrhaft sittlicher Gesinnung wurzelt. Gesetzt, der Zweck des

Lehren und Gebräuche in unserer Heimat noch nicht ganz verschwunden sind, so ist es doch hohe Zeit, sie zu sammeln und aufzuzeichnen, ehe sie ganz in Vergessenheit geraten. Es ist ja auch ein Stück Kulturgeschichte, das wir hier vor uns haben, und wir müssen es als eine Ehrenpflicht betrachten, dieses Stück Kulturgeschichte zu erhalten.

Trendelenburg — der von seiner organischen auf die logischen Untersuchungen gestützten Weltansicht aus als erwiesen voraussetzt, daß auch das Recht einen Zweck habe — will nun die „Idee" des Rechts, d. h. „den ursprünglichen Gedanken, der als Grund und innerer Zweck das positive Recht bestimmt oder bestimmen soll," auf „analytischem" Wege finden, d. h. durch eine „Betrachtung des [positiven] Rechts," welche „alle Seiten seiner Nothwendigkeit aufzusuchen und in die Idee zurückzuführen habe": denn die Idee sey eben „das letzte Band aller Nothwendigkeit" (S. 5). Diese analytische Betrachtung hat demgemäß „von den äußern Thatsachen des [positiven, gegebenen, geltenden] Rechts auszugehen und darin die Spuren aufzusuchen, welche zu der zum Grunde liegenden Idee hinführen" (S. 8). Mit andern Worten: Trendelenburg will rein empirisch zu Werke gehen. Unter der Voraussetzung, daß es eine Idee des Rechts, einen ursprünglichen, als Grund und Zweck das positive Recht bestimmenden Gedanken, der „alle Seiten seiner Nothwendigkeit" umfaßt, d. h. einen Begriff des Rechts von nothwendigem, allgemeingültigem Inhalt gebe, will er die empirisch vorliegenden, positiv geltenden Rechte (Gesetze) in nähern Betracht ziehen und aus ihnen jenen Grundgedanken herausanalysiren. Allein dieses empiristische Verfahren unterliegt zunächst derselben allgemeinen Schwierigkeit, die jeden Versuch, auf empirischen Wege das Allgemeine und Nothwendige festzustellen, zum Mindesten sehr unsicher macht. Es ist nicht möglich, alle die mannichfaltigen, bei den verschiedenen Völkern noch jetzt geltenden und jemals in Geltung gewesenen positiven Rechte kennen zu lernen und der Analyse zu unterwerfen. Selbst in Betreff der civilisirten Nationen fehlen für ein solches Unternehmen noch alle nöthigen Vorarbeiten. Die „äußern Thatsachen," die Trendelenburg in analytische Betrachtung zieht, beschränken sich daher auch auf die mannichfaltigen philosophischen Rechts-Theorien, welche im Lauf der Jahrhunderte seit Plato hervorgetreten sind; diese werden, wie bemerkt, einer eingehenden, scharfsinnigen Kritik unterworfen, und nur äußerst selten werden historische Er-

Section 42 says that a "Declaration of Trust" must be executed by the trustees of a charity and must contain certain specified provisions. Section 43 says that a charity may apply to the Court for an order authorising the execution of a Declaration of Trust, and the Court may make such an order if it thinks fit. Section 44 says that a charity may apply to the Court for an order authorising the sale, mortgage, lease or exchange of land belonging to the charity, and the Court may make such an order if it thinks fit. Section 45 says that a charity may apply to the Court for an order authorising the application of property belonging to the charity for purposes other than those for which it is held, and the Court may make such an order if it thinks fit. Section 46 says that a charity may apply to the Court for an order authorising the application of property belonging to the charity for purposes other than those for which it is held, and the Court may make such an order if it thinks fit.

und wissenschaftlich festgestellt hat, worin „das eigenthümlich menschliche Wesen" bestehe. Das ist aber bekanntlich noch keineswegs der Fall, am wenigsten in Betreff der ethischen Seite des menschlichen Wesens. Die Psychologie ist keine vollendete Wissenschaft, sondern wie alle philosophischen Disciplinen noch in Streit und Zwiespalt begriffen: die neuste, s. g. physiologische Richtung der Psychologie leugnet nicht nur die Willensfreiheit und damit alle ethischen Elemente des menschlichen Wesens, sondern sogar den Unterschied zwischen Leib und Seele und damit die Seele selbst. Dennoch begnügt sich Trendelenburg, um jenes Postulat zu erfüllen, mit der Aufstellung einiger weniger Sätze, indem er bemerkt: „Im Organischen der Natur erscheint ein innerer Gedanke als der Trieb zum Daseyn und ebenso im Menschen zunächst ein Begehren als sein Grundwesen. Dort ist der Gedanke sich selbst verborgen, höchstens blind empfunden; im Menschen gelangt er zum Selbstbewußtseyn. Die Wechselwirkung des Denkens mit dem Begehren und der Empfindung, das bewußte Allgemeine in seiner Wirkung auf die blinden Regungen des Besondern bildet das menschlich Eigenthümliche. Indem das Allgemeine zur Herrschaft aufsteigt und nach und nach die Richtungen des Eigenlebens durchdringt, so daß der Gedanke das Begehren und Empfinden erhebt und wiederum das Begehren und Empfinden den Gedanken treibt und belebt, wird die sinnliche Wahrnehmung und die egoistische Ideenassociation zur Erkenntniß des Wesens, das blinde Begehren zum Willen, die Empfindung zum Gefühl, die Thätigkeit des Instinkts zum Handeln und Bilden. Während das Organische in der Natur von dem ihm selbst fremden Gedanken gebunden ist, so erscheint das Ethische, indem der Mensch den schöpferischen Gedanken seines Wesens erkennt und will, als das frei gewordene Organische". (S. 40).

Wir wollen gern annehmen, daß Trendelenburg die obige Bestimmung des „menschlich Eigenthümlichen," die er nur „auf Borg" aus der Psychologie entlehnen will, auch zu erweisen und zu begründen vermag. Aber wir müssen bestreiten, daß unter

and Nicodemus, the man who came to Jesus by night, and Joseph of Arimathea, who begged the body of Jesus, and Gamaliel, who counselled moderation towards the Christians, and Stephen, the first martyr, and Philip, who converted the Ethiopian eunuch, and Saul of Tarsus, who became Paul the Apostle, and Barnabas, who was a Levite of Cyprus, and Silas, who was a Roman citizen, and Timothy, who was the son of a Greek father and a Jewish mother, and Titus, who was a Greek, and Luke, who was a physician, and Apollos, who was an Alexandrian Jew, and Aquila and Priscilla, who were Jews of Rome, and Onesimus, who was a runaway slave, and Epaphras, who was a native of Colossæ, and Mark, who was a cousin of Barnabas, and Jason, who was a Jew of Thessalonica, and Gaius, who was a Macedonian, and Trophimus, who was an Ephesian, and Tychicus, who was a native of Asia, and Sopater, who was a native of Berœa, and Aristarchus, who was a native of Thessalonica, and Secundus, who was a native of Thessalonica, and Aristobulus, who was a native of Rome, and Herodion, who was a native of Rome, and Rufus, who was a native of Cyrene, and Simeon, who was a native of Cyrene, and Lucius, who was a native of Cyrene, and Manaen, who was a native of Cyrene, and Agabus, who was a native of Jerusalem, and Judas Barsabas, who was a native of Jerusalem, and Philip's four daughters, who were natives of Cæsarea, and Mnason, who was a native of Cyprus, and Joseph Barsabas, who was a native of Cyprus, and Joseph, who was a native of Cyprus, and Nicolas, who was a native of Antioch, and Parmenas, who was a native of Antioch, and Timon, who was a native of Antioch, and Zenas, who was a native of Crete, and Alexander, who was a native of Ephesus, and Hermogenes, who was a native of Ephesus, and Demetrius, who was a native of Ephesus, and Hymenæus, who was a native of Ephesus, and Philetus, who was a native of Ephesus, and Diotrephes, who was a native of Ephesus, and Gaius, who was a native of Ephesus, and Demas, who was a native of Ephesus, and Carpus, who was a native of Ephesus, and Nymphas, who was a native of Ephesus, and Archippus, who was a native of Ephesus, and Onesiphorus, who was a native of Ephesus, and Erastus, who was a native of Ephesus, and Trophimus, who was a native of Ephesus, and Tertius, who was a native of Ephesus, and Quartus, who was a native of Ephesus, and Olympas, who was a native of Ephesus, and Hermes, who was a native of Ephesus, and Patrobas, who was a native of Ephesus, and Hermas, who was a native of Ephesus, and Linus, who was a native of Ephesus, and Claudia, who was a native of Ephesus, and Eubulus, who was a native of Ephesus, and Pudens

Ich will nicht behaupten, dass die Ursache der Bewegung des Blutes in den Gefässen nur in der Elasticität der Arterienwände liege, sondern ich glaube, dass auch die Contractilität der Gefässe, welche sich in der Muskelhaut der Arterien und Venen findet, dazu beitrage, und dass diese Contractilität, wie ich schon früher gezeigt habe, durch die Reizung der Nerven, welche in der Muskelhaut der Gefässe sich verbreiten, erhöht werde. Ich will auch nicht behaupten, dass die Ursache der Bewegung des Blutes in den Gefässen nur in der Contractilität der Gefässe liege, sondern ich glaube, dass auch die Elasticität der Gefässwände dazu beitrage, und dass diese Elasticität durch die Reizung der Nerven, welche in der Muskelhaut der Gefässe sich verbreiten, vermindert werde. Ich will endlich nicht behaupten, dass die Ursache der Bewegung des Blutes in den Gefässen nur in der Elasticität und Contractilität der Gefässwände liege, sondern ich glaube, dass auch die Schwere des Blutes dazu beitrage, und dass diese Schwere durch die Reizung der Nerven, welche in der Muskelhaut der Gefässe sich verbreiten, vermindert werde.

Ich will nicht behaupten, dass die Ursache der Bewegung des Blutes in den Gefässen nur in der Elasticität der Arterienwände liege, sondern ich glaube, dass auch die Contractilität der Gefässe, welche sich in der Muskelhaut der Arterien und Venen findet, dazu beitrage, und dass diese Contractilität, wie ich schon früher gezeigt habe, durch die Reizung der Nerven, welche in der Muskelhaut der Gefässe sich verbreiten, erhöht werde. Ich will auch nicht behaupten, dass die Ursache der Bewegung des Blutes in den Gefässen nur in der Contractilität der Gefässe liege, sondern ich glaube, dass auch die Elasticität der Gefässwände dazu beitrage, und dass diese Elasticität durch die Reizung der Nerven, welche in der Muskelhaut der Gefässe sich verbreiten, vermindert werde. Ich will endlich nicht behaupten, dass die Ursache der Bewegung des Blutes in den Gefässen nur in der Elasticität und Contractilität der Gefässwände liege, sondern ich glaube, dass auch die Schwere des Blutes dazu beitrage, und dass diese Schwere durch die Reizung der Nerven, welche in der Muskelhaut der Gefässe sich verbreiten, vermindert werde.

Ist φ eine Lösung der Gleichung $\Delta\varphi + k^2\varphi = 0$, so ist $\frac{\partial\varphi}{\partial n}$ eine Lösung der Gleichung $\Delta\varphi + k^2\varphi = 0$, wenn $\frac{\partial\varphi}{\partial n}$ auf der Begrenzung des Raumes verschwindet. Ist φ eine Lösung der Gleichung $\Delta\varphi + k^2\varphi = 0$, so ist φ eine Lösung der Gleichung $\Delta\varphi + (k^2 + \alpha)\varphi = 0$, wenn φ auf der Begrenzung des Raumes verschwindet. Ist φ eine Lösung der Gleichung $\Delta\varphi + k^2\varphi = 0$, so ist φ eine Lösung der Gleichung $\Delta\varphi + (k^2 + \alpha)\varphi = 0$, wenn φ auf der Begrenzung des Raumes verschwindet. Ist φ eine Lösung der Gleichung $\Delta\varphi + k^2\varphi = 0$, so ist φ eine Lösung der Gleichung $\Delta\varphi + (k^2 + \alpha)\varphi = 0$, wenn φ auf der Begrenzung des Raumes verschwindet. Ist φ eine Lösung der Gleichung $\Delta\varphi + k^2\varphi = 0$, so ist φ eine Lösung der Gleichung $\Delta\varphi + (k^2 + \alpha)\varphi = 0$, wenn φ auf der Begrenzung des Raumes verschwindet. Ist φ eine Lösung der Gleichung $\Delta\varphi + k^2\varphi = 0$, so ist φ eine Lösung der Gleichung $\Delta\varphi + (k^2 + \alpha)\varphi = 0$, wenn φ auf der Begrenzung des Raumes verschwindet.

das Eigenleben bestimmend, über dem Eigenleben liege, und so sey der gute Wille das Gute im engern Sinne;" und wenn er hinzufügt: „in dieser Erhebung aus dem Selbstseyn in's Gute wirke das erkannte Nothwendige und Allgemeine und es sey in ihr die Wahrheit vorausgesetzt," wenn er also den Begriff des Guten von der Erkenntniß des Nothwendigen und Allgemeinen (der Wahrheit), und endlich den Begriff des Schönen von dem des Guten und Wahren abhängig macht (S. 46), so müssen wir wiederum fragen, wie erkennen wir, was „der Wille der Vernunft" ist, wie kommen wir zur Erkenntniß des ethisch Nothwendigen und Allgemeinen? Und wie können wir unsern Eigenwillen an den Willen der Vernunft hingeben und befestigen, ohne zu wissen, was die Vernunft will? — Auf diese Fragen erhalten wir wiederum keine Antwort, auch da nicht, wo Trendelenburg Wesen und Begriff des Gewissens erörtert. Hier erklärt er zwar, das eigentliche Wesen des Gewissens sey „ein innerer Antrieb," der auf „das für den Willen Nothwendige" gehe, also ein ursprüngliches Gefühl des Sollens (das auch ich als den Grund und Kern des Gewissens bezeichnet habe). Ja er nennt das Gewissen sogar „die göttliche Stimme in uns." Allein diese Bezeichnung stützt er auf eine Unterscheidung des Willens des ganzen Menschen von dem Streben und Wollen einzelner Theile. „Die Begierden, behauptet er, sind einzelne besondre Seiten des menschlichen Wesens, und das böse Gewissen ist in den Vorstellungen und in den daraus hervorgehenden Empfindungen der Lust und Unlust die Rückwirkung des ganzen Menschen gegen den selbstsüchtigen Theil. Die Zustimmung des ganzen Menschen zu der That des Theils, welche mit ihm harmonisch blieb und insofern selbst aus dem Ganzen stammt, — d. h. das gute Gewissen — erklärt sich noch leichter. Was man endlich warnendes Gewissen genannt hat, beruht auf demselben Grunde: die Vorstellungen, welche aus dem ganzen Menschen stammen, thun gegen die Vorstellungen des selbstsüchtigen Theils, ehe er sich durchsetzt, Einsage. Hiernach, schließt er, ist das Gewissen in den Vorstellungen und Empfindungen die Rückwirkung oder

Vorwirkung des ganzen Menſchen gegen die Theile und als ſolche iſt das Gewiſſen die den Willen wahrende Macht. Und weil der ganze Menſch in der Idee gegründet iſt und ſeine Idee ihren Urſprung in Gott hat, geht die Empfindung des Gewiſſens durch den eignen Zug ihres Weſens in das Verhältniß zum Göttlichen zurück: — das Gewiſſen iſt die göttliche Stimme in uns" u. ſ. w. (S. 56 f. 66). — Wir vermögen zunächſt nicht einzuſehen, wie überhaupt eine ſolche „Rück- und Vorwirkung des ganzen Menſchen gegen ſeine eignen Theile" ſtatthaben kann. Denn zum ganzen Menſchen gehören ja doch auch die (ſelbſtſüchtigen) Theile. Dieſe können doch offenbar nicht gegen ſich ſelbſt reagiren. Vermögen ſie dieß aber nicht, ſo iſt es ebenſo offenbar nicht der ganze Menſch, ſondern nur ein andrer Theil deſſelben, der gegen den ſelbſtſüchtigen Theil jene Rück- und reſp. Vorwirkung übt, in welche Trendelenburg das Weſen des Gewiſſens ſetzt. Dann aber kann es auch nicht „die Idee des ganzen Menſchen" ſeyn, welche „den letzten Grund des Gewiſſens bildet." Zunächſt alſo ſcheint uns Trendelenburg's Auffaſſung des Gewiſſens an einer ungelöſten Schwierigkeit zu kranken. Sehen wir aber auch ab von dieſer Schwierigkeit, geben wir zu, daß die Idee des ganzen Menſchen der letzte Grund des Gewiſſens ſey, — wir kommen doch nicht weiter. Denn da Trendelenburg ausdrücklich erklärt: obwohl dieſe Idee ewig und in allen Menſchen dieſelbe ſey, ſo „hänge es doch von vielen ſubjectiven und im inneren Leben wandelbaren Dingen ab, wie weit wirklich der ganze Menſch im Gewiſſen thätig ſey;" da er demgemäß das Gewiſſen für ungeeignet zum Princip eines ethiſchen Syſtems erachtet (S. 57 f. — worin ich ihm wiederum vollkommen beiſtimme —), ſo haben wir am Gewiſſen weder eine ſichere Richtſchnur für unſer Wollen und Handeln, noch eine Anleitung zur Erkenntniß des Guten und Böſen, zur Erfaſſung der Idee des Menſchen, zur Feſtſtellung der ethiſchen Geſetze und ihres wahren Inhalts. —

In meinem Buche über „Glauben und Wiſſen ꝛc." habe ich das Problem, um das es ſich handelt, auf einem noch nicht

I. Introductory Remarks.

1. The Greek alphabet is the parent of all the European alphabets. Of this fact there is no doubt. The Greek alphabet was derived from the Phœnician. Of this fact there is no doubt. The Phœnician alphabet was derived from the Egyptian hieroglyphics. Of this fact there is no doubt. The Roman alphabet was derived from the Greek. Of this fact there is no doubt. But the Roman alphabet was not derived directly from the Greek. Of this fact there is no doubt. The Roman alphabet was derived from the Etruscan. Of this fact there is no doubt. The Etruscan alphabet was derived from the Greek. Of this fact there is no doubt. The Etruscan alphabet was derived from the Phœnician. Of this fact there is no doubt. The Etruscan alphabet was derived from the Egyptian hieroglyphics. Of this fact there is no doubt. The Roman alphabet was derived from the Etruscan. Of this fact there is no doubt. The Roman alphabet was derived from the Greek. Of this fact there is no doubt. The Roman alphabet was derived from the Phœnician. Of this fact there is no doubt. The Roman alphabet was derived from the Egyptian hieroglyphics. Of this fact there is no doubt.

von ihm eingeſchlagenen (analytiſchen) Wege gefunden hat, faßt er in die Definition: „Das Recht iſt im ſittlichen Ganzen der Inbegriff derjenigen allgemeinen Beſtimmungen des Handelns, durch welche es geſchieht, daß das ſittliche Ganze und ſeine Gliederung ſich erhalten und weiterbilden kann“ (S. 76). Er fügt hinzu: „Die äußere Allgemeinheit der geltenden Rechtsbeſtimmungen folgt aus der innern Allgemeinheit der ſittlichen Zwecke, für deren Beſtand das Recht da iſt: alles Recht, ſofern es Recht und nicht Unrecht iſt, fließt aus dem Triebe, ein ſittliches Daſeyn zu erhalten.“ Er behauptet ausdrücklich, daß „das Weſen des Rechts in das Gebiet des Sittlichen zurückweiſe“ (S. 21), daß „aus demſelben Geiſte, aus welchem die [ſittlichen] Pflichten entſtehen, auch das Recht entſtehe“ (S. 71). Er betont wiederholentlich, daß das Recht nur im ſittlichen Ganzen und für das ſittliche Ganze entſtehen und beſtehen könne. Denn „alles Recht ſteht organiſch und ethiſch auf der Vorausſetzung eines Ganzen in der Gemeinſchaft;“ — „es tritt nur da ein, wo ſittliche Verhältniſſe geworden ſind, um ſie in ihrem inneren Zweck zu wahren“ (S. 155. 157). Jedes einzelne Recht „wird nur aus Dem beſtimmt, was der innere Zweck eines ſittlichen Verhältniſſes und zwar in Uebereinſtimmung mit dem Ganzen zu ſeiner Wahrung fordert“ (S. 126). „Als Perſon, d. h. als Träger des Rechts (subjectum juris) ſteht der Einzelne nicht für ſich, ſondern im ſittlichen Ganzen“: — „Perſonen kann es nur in der Gemeinſchaft geben,“ — und „die Rechte der Perſon, welche in den Verpflichtungen der Andern oder des Ganzen anerkannt werden, z. B. die Rechte der Perſon im Eigenthum und Vertrage, beruhen, ſofern wir ſie in den ethiſchen Grund zurückführen, auf der Beſtimmung des Einzelnen zur individuellen Sittlichkeit“ (S. 158 f.). — Aus dieſen Erklärungen folgt nicht bloß, daß das Recht nur zur Erhaltung, Wahrung und Weiterbildung des ſittlichen Ganzen da iſt, daß es nur Recht iſt, wo es dieſen Zweck hat und erfüllt, und daß es daher außerhalb des ſittlichen Ganzen kein Recht giebt und geben kann; — es folgt weiter, daß Recht und Sittlichkeit im

Mosul, and Amid, which is now called Diarbekir, and Nisibis, and Mardin, and Tagrit, and Hesna d'Kifa, and Arzan, and Mayperkat, and Bitlis, and Adhorbaigan, and Gilan, and Dailam, and Hulwan, and Nehawand, and Hamadan, and Rai, and Tabaristan, and Jurjan, and Nishapur, and Merv, and Herat, and Balkh, and Bukhara, and Samarkand, and Kashgar, and Yarkand, and Khotan, and Kashmir, and Tibet, and China, and Tangut, and Sarag, and Kamul, and Tenduc, and Cathay, and Turkestan, and Sinjar, and Kardu, and Beth Garmai, and Beth Nuhadra, and Beth Dasen, and Beth Bgash, and Beth Waziraye, and Beth Aramaye, and Beth Huzaye, and Beth Mahkarta, and Beth Mahkoraye, and Beth Sinkaye, and Beth Kustaye, and Beth Parsaye, and Beth Madaye, and Beth Zabdaye, and Beth Rabbaye, and Beth Nahrin, and Beth Zabdi, and Beth Aramaye, and Beth Nahrawa

es iſt die Frage, ob es überhaupt ein Natur-Recht giebt. Jedenfalls wenigſtens war ſie für Trendelenburg's Standpunkt von entſcheidender Wichtigkeit. Denn giebt es angeborene Rechte im ſtrengen und eigentlichen Sinne des Worts, d. h. Rechte und die ihnen entſprechenden Pflichten, die dem Menſchen mit der Geburt, alſo in und mit ſeinem bloßen Daſeyn zuſtehen, die alſo an und für ſich, abgeſehen von allen Beziehungen und Verhältniſſen, als Rechte und reſp. Pflichten anerkannt werden müſſen; ſo giebt es eben damit Rechte und Pflichten, die nicht erſt im, durch und für das ſittliche Ganze menſchlicher Gemeinſchaft entſtehen und beſtehen. Die Frage iſt mithin gerade eine Lebensfrage für Trendelenburg's Auffaſſung und Behandlung des Naturrechts.

Ich glaube, daß ſie gegen ihn zu entſcheiden iſt. Denn zunächſt ſcheint es mir zur Evidenz einleuchtend, daß das ſittliche Ganze, d. h. das Zuſammenleben der Menſchen auf ſittlicher Grundlage, in ſittlichen Formen und zur Förderung ſittlicher Zwecke (zur Auswirkung der „Idee des menſchlichen Weſens") nicht die Vorausſetzung des Rechts, ſondern umgekehrt das Recht die Vorausſetzung (Bedingung — Grundlage) des ſittlichen Ganzen iſt, indem nur unter dieſer Vorausſetzung ein ſittliches Ganzes entſtehen und beſtehen kann. Als das erſte und urſprüngliche ſittliche Ganze bezeichnet Trendelenburg mit Recht die Familie. Allein ſchon die Familie kann offenbar gar nicht entſtehen, wenn der Vater ſeine neugeborenen Kinder tödtet, wenn die Mutter, ſtatt ſie zu nähren und zu pflegen, ſie verkrüppeln und verkommen läßt, wenn die Eltern nicht für die leibliche und geiſtige Erziehung der Kinder Sorge tragen. Nicht alſo in und aus der Familie entwickeln ſich erſt die Rechte und Pflichten der Eltern und Kindern gegen einander, ſondern die Familie ihrerſeits iſt nur möglich, kann nur entſtehen, wenn und ſofern das Recht der Kinder auf Daſeyn und Leben, auf Ernährung und Pflege, das Recht der Eltern auf Erziehung, Lebensbeſtimmung und Lebensleitung der Kinder, und die dieſen Rechten correſpondirenden Pflichten ſtillſchweigend oder ausdrück-

anerkannt und befolgt werden. Ebenso ist die Ehe und
it die Gründung einer Familie nur möglich unter der Be-
igung (Voraussetzung) einer solchen Anerkenntniß gegensei-
r Rechte und Pflichten der Ehegatten. Dasselbe gilt natürlich
i jeder andern menschlichen Gemeinschaft, sey sie das Zusam-
nleben des Geschlechts oder Stammes unter freiem patriar-
lischem Regiment oder die Verbindung verschiedener Familien,
schlechter, Nationen zu Gemeinden und Staaten unter gesetz-
) geordneter Regierung. Hat das Kind nicht schon mit seiner
burt, hat jeder Mensch nicht schon durch seine bloße Existenz
i Recht auf Daseyn und Leben, ist also dieß Recht nicht ein
ngeborenes" im strengen Sinne des Worts, kann vielmehr
der den Andern beliebig tödten, so ist alle und jede mensch-
he Gemeinschaft des Lebens und Wirkens, sey sie sittlicher oder
isittlicher Art, schlechthin unmöglich: auch eine Gesellschaft von
äubern und Mördern kann nur bestehen, sofern und solange
re Mitglieder wenigstens unter einander jenes Recht anerkennen
id die ihm entsprechende Pflicht üben. Damit aber ist ein
echt gegeben, das nicht erst in und aus der menschlichen Ge-
einschaft entspringt, sondern als nothwendige Bedingung und
oraussetzung derselben bereits vor ihr und somit an und für
ich besteht. Gäbe es auch nur dieß einzige angeborene Recht,
) wäre schon dadurch erwiesen, daß das Recht überhaupt, der
Begriff oder die Idee des Rechts, nicht bloß auf diejenigen Be-
immungen des Handelns beschränkt werden kann, welche das
ttliche Ganze festsetzt, um sich selbst zu erhalten und weiterzu-
ilden. Vielmehr weil jenes Recht ein angeborenes Recht
nd zugleich die Bedingung jeder menschlichen Gemeinschaft
st, nur darum ist jedes Ganze — wie gut oder wie schlimm
s um seine Sittlichkeit stehen möge, — befugt und ver-
flichtet, es anzuerkennen und (durch das Gesetz) zur Geltung
u bringen.

Aber auch dieses erste unzweifelhafteste Urrecht des Men-
chen ist doch nur darum ein Recht, weil der Mensch seinem
Begriffe, seiner „Idee" nach ein lebendiges Wesen ist und nur

durch ſein Leben ſeinen Begriff und ſeine Idee erfüllen kann. Der letzte Grund und Quell des Rechts iſt daher allerdings das „eigenthümliche Weſen," der Begriff und die Idee des Menſchen; und was als Recht innerhalb irgend einer menſchlichen Gemeinſchaft allgemein anerkannt iſt, wird ſich mithin nach der jeweiligen Erkenntniß des menſchlichen Weſens und ſeiner Idee richten, beſtimmen und bemeſſen. Es wird ſich alſo vor Allem darum handeln, Begriff und Idee des menſchlichen Weſens zu ermitteln und feſtzuſtellen: nur auf dieſer Grundlage läßt ſich der Begriff und die Idee des Rechts finden. Allein wie auch dieſe Ermittelung ausfallen möge, — immer kann unter den Begriff des Rechts nur Dasjenige befaßt werden, was dem Menſchen für die Exiſtenz, Erhaltung und Entwickelung ſeines Weſens unentbehrlich, nothwendig iſt. Denn das ihm Nothwendige, was jeder Menſch ſeiner Weſensbeſtimmtheit nach ſelber thun, was er als Bedingung ſeiner Exiſtenz, Erhaltung und Entwickelung erſtreben und wonach er daher wollend und handelnd ſich richten muß, das ſoll er auch im freien Entſchluſſe erſtreben und als Richtſchnur befolgen, das darf ihm von Andern nicht genommen oder verkümmert werden, das muß er aber eben deshalb auch Andern geſtatten und zugeſtehen: die völlige Gleichheit der Menſchen in dieſer Beziehung folgt aus der völlig gleichen Nothwendigkeit die alle umfaßt. Auf dieß Nothwendige, Unentbehrliche muß aber der Begriff des (juriſtiſchen) Rechts und der (juriſtiſchen) Pflicht darum beſchränkt werden, weil alles Recht nur ſo weit reicht, als die Erzwingbarkeit der ihm entſprechenden Handlung (Pflicht) ſich erſtreckt. Denn ſie iſt das alleinige ſichere Kriterium, nach welchem das Gebiet des Rechts von dem der freien, ihrem Weſen nach unerzwingbaren Sittlichkeit ſich ſcheiden läßt. Trendelenburg bezeichnet dieſe Erzwingbarkeit als die „phyſiſche Seite oder Nothwendigkeit am Geſetz oder Recht überhaupt," und ſtellt ſie als beſondres Begriffsmoment neben die „ethiſche" Nothwendigkeit und die „logiſche" Seite deſſelben (S. 6 f.). Schon dieſe Bezeichnung und Zuſammenſtellung ſcheint mir eine Unklarheit

involviren oder doch Mißverständnissen ausgesetzt zu seyn. nn wenn dem Rechte eine „ethische" Nothwendigkeit zukommt, kann sie nur eine innere, ihm selbst immanente seyn. Eine che innere Nothwendigkeit, sey sie eine ethische oder bloß ürliche, muß dem Rechte in seinem eigenen Wesen inhäriren, sie fällt mit dem Rechte begrifflich in Eins zusammen: denn r kraft seiner innern Nothwendigkeit ist das Recht Recht, das setz Gesetz. Was dagegen Trendelenburg die „physische" Nothndigkeit nennt d. h. „die Kraft des Gesetzes als eines Zwinden, die Gewalt durch welche es sich im Leben durchsetzt," ört ja offenbar dem Rechte und Gesetze keineswegs selbst : nicht das Recht selber setzt sich selbst im Leben durch, ht das Gesetz selber besitzt und übt die Gewalt des Zwan, sondern die Menschen, die es als Recht und Gesetz anennen und es zur Geltung zu bringen entschlossen sind. Mit n Rechtsgesetz verhält es sich ja keineswegs wie etwa mit dem setze der Gravitation, das eben nur die Formel oder Art und eise ausdrückt, wie die Schwerkraft ihrer Natur nach nothwen, und allgemein wirkt, und das daher zwar ebenfalls nicht mittelbar sich selber durchsetzt, wohl aber von der Schwerkraft : es als ihre Naturbestimmtheit inhärirt, fortwährend vollzogen rd. Das Rechtsgesetz ist keine solche Formel und inhärirt kei solchen Kraft: man kann nicht sagen, daß es dem menschen Willensvermögen wie das Gravitationsgesetz der Schwerft einwohne und seine Thätigkeit bestimme; denn der menschhe Wille kann auch wider Recht und Gesetz handeln. Beim chtsgesetze muß mithin erst aus jener seiner inneren Nothndigkeit dargethan werden, daß der Mensch befugt und p. verpflichtet ist, den Inhalt des Rechts mit Gewalt r Geltung zu bringen. Diese Befugniß kann Trendelenburg f seinem Standpunkte nur daraus herleiten, daß das Recht d seine Geltung das unentbehrliche Mittel, die nothendige Bedingung für die Erhaltung und Weiterbildung des tlichen Ganzen sey. Allein indem er dieß darthut, beweist er gleich, daß das Recht an sich, unmittelbar, nicht sitt-

licher Natur, kein ethischer Begriff ist. Denn das Rechtsgesetz unterscheidet sich ja eben durch seine Erzwingbarkeit sehr wesentlich von allen Sittengesetzen und ethischen Principien, deren Befolgung nicht erzwingbar ist. Und was nur Mittel und Bedingung des Bestehens der Sittlichkeit ist, das steht wohl in nothwendiger Beziehung zur Sittlichkeit, kann aber keineswegs als Moment der Sittlichkeit selbst betrachtet oder mit ihr begrifflich identificirt werden. Als ein solches Moment würde ja das Mittel zugleich zum Zwecke, hörte also auf Mittel zu seyn; das Recht widerspräche sich selbst, weil es als Recht erzwingbar, als sittliches Moment dagegen nicht erzwingbar wäre. Das Recht kann daher auch nicht „auf dem Grunde der Ethik," auf Einem und demselben Boden mit der Sittlichkeit stehen. Denn wenn es auf diesem Grunde beruhte und aus ihm erst sich hervorbildete, so wäre es nicht Bedingung und Voraussetzung der Sittlichkeit und ihrer Verwirklichung, sondern hätte umgekehrt diese zu seiner Voraussetzung.

Recht und Sittlichkeit stehen mithin an sich auf ganz verschiedenem Boden. Es ist an sich sehr wohl denkbar, daß die ethischen Ideen und Principien zu voller Geltung und Verwirklichung gelangten ohne Beihülfe des Rechts, und daß umgekehrt gewisse Rechtsgesetze (als Bedingungen der Existenz, Erhaltung, Fortpflanzung ꝛc.) auch unter den Thieren Geltung hätten, wie sie thatsächlich unter völlig unsittlichen Menschen, unter Räuber- und Mörderbanden bestehen und bestanden haben. Wäre der Mensch von Natur so beschaffen, daß es unmöglich wäre ihn zu tödten, zu verstümmeln und zu verwunden, daß er der Nahrung, Kleidung, Wohnung ꝛc. nicht bedürfte, daß er sich in Ketten und Banden, in Knechtschaft und Sklaverei nicht halten ließe, — so gäbe es kein Recht auf Leben und Unverletzbarkeit des Leibes, kein Recht auf Besitz, kein Recht auf Freiheit; ja es könnten alle (juristischen, erzwingbaren) Rechte und Pflichten wegfallen, und doch könnte der Mensch nichtsdestoweniger eine sittliche Bestimmung haben und sie zu erfüllen vermögen. Daraus ergiebt sich zur Evidenz, daß das Recht an sich keinen

Ich sah sie an, und sie schwieg. Ich sah sie an, und sie sah mich an. Ich sah sie an, und sie sah mich an, und sie schwieg. Ich sah sie an, und sie sah mich an, und sie schwieg, und ich sah sie an, und sie sah mich an, und sie schwieg, und ich sah sie an, und sie sah mich an, und sie schwieg, und

des Menſchen gehöre, daß der Menſch nur kraft ihrer Menſch ſey und menſchlich zu leben vermöge. Steht es feſt, daß der Menſch an ſich kein bloß natürliches, ſondern zugleich ein ethiſches Weſen iſt, ſo hat auch das Recht an ſich eine Beziehung zur Sittlichkeit und damit eine ethiſche Seite; und inſofern ſind wir berechtigt es als eine ethiſche Idee zu bezeichnen, indem Dasjenige was dem ethiſchen Zwecke des menſchlichen Daſeyns als unentbehrliches nothwendiges Mittel dient, damit zugleich ſelbſt eine ethiſche Bedeutung beſitzt. Von dieſem Geſichtspunkt aus können wir uns ſo ziemlich Alles aneignen, was Trendelenburg vom Rechte als ethiſcher Idee prädicirt. Denn iſt die ethiſche Beſtimmung als Weſensbeſtimmtheit des Menſchen anerkannt, ſo erhält jeder Menſch eben damit ein Recht auf die Erfüllung ſeiner ſittlichen Beſtimmung, auf die Verwirklichung der ſittlichen Ideen und Principien, und eben damit die Pflicht, keinen Andern in dieſer Erfüllung zu hemmen und zu ſtören. Das poſitive Recht, d. h. das Recht in ſeiner Geltung als Geſetz einer menſchlichen Gemeinſchaft des Lebens, wird daher auch ſeinerſeits die Sittlichkeit im Ganzen wie im Einzelnen nicht nur zu ſchützen, ſondern ſie ſogar zu fördern ſuchen müſſen, d. h. es wird im Zweifel diejenige Rechtsbeſtimmung, Maaßregel, Inſtitution zu ſanctioniren haben, welche der Entwickelung und Fortbildung der Sittlichkeit am förderſamſten iſt, — vorausgeſetzt daß ſie das Recht des Einzelnen auf Freiheit und Selbſtbeſtimmung nicht verletzt. —

Von jenem Geſichtspunkt aus erhält weiter auch die menſchliche Gemeinſchaft in Familie, Stamm, Staat, nicht nur eine rechtliche, ſondern auch eine ſittliche Bedeutung und kann als ein „ſittliches Ganzes" bezeichnet werden. Denn weil das Zuſammenleben der Menſchen (in einer für die Beſchaffung der Lebensbedingungen genügend großen Anzahl) zunächſt zu den natürlichen Bedingungen menſchlicher Exiſtenz, Erhaltung und Entwickelung gehört, ſo hat der Menſch von Natur zunächſt ein Recht auf die Gemeinſchaft des Lebens mit andern Menſchen, ein Recht namentlich auf die Gemeinſchaft des Familien-

Abb. 1. Hippokrates. Ausschnitt aus dem Fresko von Raffael „Die Schule von Athen“ (1509–1511) in der Stanza della Segnatura im Vatikan. Hippokrates ist in der Mitte des Bildes dargestellt, in Begleitung seiner Schüler. Er trägt eine rote Tunika und einen grünen Mantel. Sein Haupt ist mit einem Lorbeerkranz geschmückt. Er hält ein Buch in der linken Hand, auf dem seine Hand ruht. Sein Blick ist auf das Buch gerichtet. Seine Schüler sind um ihn herum versammelt, einige stehen, andere sitzen. Sie tragen verschiedene Kleidung und haben unterschiedliche Gesichtsausdrücke. Im Hintergrund ist eine Landschaft mit Bäumen und Bergen zu sehen. Das Fresko ist ein Meisterwerk der Renaissance-Malerei und zeigt die Bedeutung, die Hippokrates für die Medizin hatte.

and the Lord was entreated of him, and he hearkened unto the supplication of Israel. 27 And the children of Israel journeyed, and pitched in the wilderness of Sin, which is between Elim and Sinai, on the fifteenth day of the second month after their departing out of the land of Egypt. 28 And the whole congregation of the children of Israel murmured against Moses and against Aaron in the wilderness: 29 And the children of Israel said unto them, Would to God we had died by the hand of the Lord in the land of Egypt, when we sat by the flesh pots, and when we did eat bread to the full; for ye have brought us forth into this wilderness, to kill this whole assembly with hunger. 30 Then said the Lord unto Moses, Behold, I will rain bread from heaven for you; and the people shall go out and gather a certain rate every day, that I may prove them, whether they will walk in my law, or no. 31 And it shall come to pass, that on the sixth day they shall prepare that which they bring in; and it shall be twice as much as they gather daily. 32 And Moses said unto them, This is the thing which the Lord commandeth, Fill an omer of it to be kept for your generations; that they may see the bread wherewith I have fed you in the wilderness, when I brought you forth from the land of Egypt. 33 And Moses said unto Aaron, Take a pot, and put an omer full of manna therein, and lay it up before the Lord, to be kept for your generations. 34 As the Lord commanded Moses, so Aaron laid it up before the Testimony, to be kept. 35 And the children of Israel did eat manna forty years, until they came to a land inhabited; they did eat manna, until they came unto the borders of the land of Canaan. 36 Now an omer is the tenth part of an ephah.

17 And all the congregation of the children of Israel journeyed from the wilderness of Sin, after their journeys, according to the commandment of the Lord, and pitched in Rephidim: and there was no water for the people to drink. 2 Wherefore the people did chide with Moses, and said, Give us water that we may drink. And Moses said unto them, Why chide ye with me? wherefore do ye tempt the Lord? 3 And the people thirsted there for water; and the people murmured against Moses, and said, Wherefore is this that thou hast brought us up out of Egypt, to kill us and our children and our cattle with thirst? 4 And Moses cried unto the Lord, saying, What shall I do unto this people? they be almost ready to stone me. 5 And the Lord said unto Moses, Go on before the people, and take with thee of the elders of Israel; and thy rod, wherewith thou smotest the river, take in thine hand, and go. 6 Behold, I will stand before thee there upon the rock in Horeb; and thou shalt smite the rock, and there shall come water out of it, that the people may drink. And Moses did so in the sight of the elders of Israel. 7 And he called the name of the place Massah, and Meribah, because of the chiding of the children of Israel, and because they tempted the Lord, saying, Is the Lord among us, or not?

8 Then came Amalek, and fought with Israel in Rephidim. 9 And Moses said unto Joshua, Choose us out men, and go out, fight with Amalek: to-morrow I will stand on the top of the hill with the rod of God in mine hand. 10 So Joshua did as Moses had said to him, and fought with Amalek: and Moses, Aaron, and Hur went up to the top of the hill. 11 And it came to pass, when Moses held up his hand, that Israel prevailed: and when he let down his hand, Amalek prevailed. 12 But Moses' hands were heavy; and they took a stone, and put it under him, and he sat thereon; and Aaron and Hur stayed up his hands, the one on the one side, and the other on the other side; and his hands were steady until the going down of the sun. 13 And Joshua discomfited Amalek and his people with the edge of the sword. 14 And the Lord said unto Moses, Write this for a memorial in a book, and rehearse it in the ears of Joshua: for I will utterly put out the remembrance of Amalek from under heaven. 15 And Moses built an altar, and called the name of it Jehovah-nissi: 16 For he said, Because the Lord hath sworn that the Lord will have war with Amalek from generation to generation.

18 When Jethro, the priest of Midian, Moses' father in law, heard of all that God had done for Moses, and for Israel his people, and that the Lord had brought Israel out of Egypt; 2 Then Jethro, Moses' father in law, took Zipporah, Moses' wife, after he had sent her back, 3 And her two sons; of which the name of the one was Gershom; for he said, I have been an alien in a strange land: 4 And the name of the other was Eliezer; for the God of my father, said he, was mine help, and delivered me from the sword of Pharaoh: 5 And Jethro, Moses' father in law, came with his sons and his wife unto Moses into the wilderness, where he encamped at the mount of God: 6 And he said unto Moses, I your father in law Jethro am come unto you, and your wife, and her two sons with her. 7 And Moses went out to meet his father in law, and did obeisance, and kissed him; and they asked each other of their welfare; and they came into the tent. 8 And Moses told his father in law all that the Lord had done unto Pharaoh and to the Egyptians for Israel's sake, and all the travail that had come upon them by the way, and how the Lord delivered them. 9 And Jethro rejoiced for all the goodness which the Lord had done to Israel, whom he had delivered out of the hand of the Egyptians. 10 And Jethro said, Blessed be the Lord, who hath delivered you out of the hand of the Egyptians, and out of the hand of Pharaoh, who hath delivered the people from under the hand of the Egyptians. 11 Now I know that the Lord is greater than all gods: for in the thing wherein they dealt proudly he was above them. 12 And Jethro, Moses' father in law, took a burnt offering and sacrifices for God: and Aaron came, and all the elders of Israel, to eat bread with Moses' father in law before God.

13 And it came to pass on the morrow, that Moses sat to judge the people: and the people stood by Moses from the morning unto the evening. 14 And when Moses' father in law saw all that he did to the people, he said, What is this thing that thou doest to the people? why sittest thou thyself alone, and all the people stand by thee from morning unto even? 15 And Moses said unto his father in law, Because the people come unto me to inquire of God: 16 When they have a matter, they come unto me; and I judge between one and another, and I do make them know the statutes of God, and his laws. 17 And Moses' father in law said unto him, The thing that thou doest is not good. 18 Thou wilt surely wear away, both thou, and this people that is with thee: for this thing is too heavy for thee; thou art not able to perform it thyself alone. 19 Hearken now unto my voice, I will give thee counsel, and God shall be with thee: Be thou for the people to God-ward, that thou mayest bring the causes unto God: 20 And thou shalt teach them ordinances and laws, and shalt show them the way wherein they must walk, and the work that they must do. 21 Moreover thou shalt provide out of all the people able men, such as fear God, men of truth, hating covetousness; and place such over them, to be rulers of thousands, and rulers of hundreds, rulers of fifties, and rulers of tens: 22 And let them judge the people at all seasons: and it shall be, that every great matter they shall bring unto thee, but every small matter they shall judge: so shall it be easier for thyself, and they shall bear the burden with thee. 23 If thou shalt do this thing, and God command thee so, then thou shalt be able to endure, and all this people shall also go to their place in peace. 24 So Moses hearkened to the voice of his father in law, and did all that he had said. 25 And Moses chose able men out of all Israel, and made them heads over the people, rulers of thousands, rulers of hundreds, rulers of fifties, and rulers of tens. 26 And they judged the people at all seasons: the hard causes they brought unto Moses, but every small matter they judged themselves. 27 And Moses let his father in law depart; and he went his way into his own land.

19 In the third month, when the children of Israel were gone forth out of the land of Egypt, the same day came they into the wilderness of Sinai. 2 For they were departed from Rephidim, and were come to the desert of Sinai, and had pitched in the wilderness; and there Israel camped before the mount. 3 And Moses went up unto God, and the Lord called unto him out of the mountain, saying, Thus shalt thou say to the house of Jacob, and tell the children of Israel; 4 Ye have seen what I did unto the Egyptians, and how I bare you on eagles' wings, and brought you unto myself. 5 Now therefore, if ye will obey my voice indeed, and keep my covenant, then ye shall be a peculiar treasure unto me above all people: for all the earth is mine: 6 And ye shall be unto me a kingdom of priests, and an holy nation. These are the words which thou shalt speak unto the children of Israel. 7 And Moses came and called for the elders of the people, and laid before their faces all these words which the Lord commanded him. 8 And all the people answered together, and said, All that the Lord hath spoken we will do. And Moses returned the words of the people unto the Lord. 9 And the Lord said unto Moses, Lo, I come unto thee in a thick cloud, that the people may hear when I speak with thee, and believe thee for ever. And Moses told the words of the people unto the Lord. 10 And the Lord said unto Moses, Go unto the people, and sanctify them to-day and to-morrow, and let them wash their clothes, 11 And be ready against the third day: for the third day the Lord will come down in the sight of all the people upon mount Sinai. 12 And thou shalt set bounds unto the people round about, saying, Take heed to yourselves, that ye go not up into the mount, or touch the border of it: whosoever toucheth the mount shall be surely put to death: 13 There shall not a hand touch it, but he shall surely be stoned, or shot through; whether beast or man, it shall not live: when the trumpet soundeth long, they shall come up to the mount. 14 And Moses went down from the mount unto the people, and sanctified the people; and they washed their clothes. 15 And he said unto the people, Be ready against the third day: come not at your wives. 16 And it came to pass on the third day in the morning, that there were thunders and lightnings, and a thick cloud upon the mount, and the voice of the trumpet exceeding loud; so that all the people that was in the camp trembled. 17 And Moses brought forth the people out of the camp to meet with God; and they stood at the nether part of the mount. 18 And mount Sinai was altogether on a smoke, because the Lord descended upon it in fire: and the smoke thereof ascended as the smoke of a furnace, and the whole mount quaked greatly. 19 And when the voice of the trumpet sounded long, and waxed louder and louder, Moses spake, and God answered him by a voice. 20 And the Lord came down upon mount Sinai, on the top of the mount: and the Lord called Moses up to the top of the mount; and Moses went up. 21 And the Lord said unto Moses, Go down, charge the people, lest they break through unto the Lord to gaze, and many of them perish. 22 And let the priests also, which come near to the Lord, sanctify themselves, lest the Lord break forth upon them. 23 And Moses said unto the Lord, The people cannot come up to mount Sinai: for thou chargedst us, saying, Set bounds about the mount, and sanctify it. 24 And the Lord said unto him, Away, get thee down, and thou shalt come up, thou, and Aaron with thee: but let not the priests and the people break through to come up unto the Lord, lest he break forth upon them. 25 So Moses went down unto the people, and spake unto them.

20 And God spake all these words, saying, 2 I am the Lord thy God, which have brought thee out of the land of Egypt, out of the house of bondage. 3 Thou shalt have no other gods before me. 4 Thou shalt not make unto thee any graven image, or any likeness of any thing that is in heaven above, or that is in the earth beneath, or that is in the water under the earth: 5 Thou shalt not bow down thyself to them, nor serve them: for I the Lord thy God am a jealous God, visiting the iniquity of the fathers upon the children unto the third and fourth generation of them that hate me; 6 And showing mercy unto thousands of them that love me, and keep my commandments. 7 Thou shalt not take the name of the Lord thy God in vain; for the Lord will not hold him guiltless that taketh his name in vain. 8 Remember the sabbath day, to keep it holy. 9 Six days shalt thou labour, and do all thy work: 10 But the seventh day is the sabbath of the Lord thy God: in it thou shalt not do any work, thou, nor thy son, nor thy daughter, thy manservant, nor thy maidservant, nor thy cattle, nor thy stranger that is within thy gates: 11 For in six days the Lord made heaven and earth, the sea, and all that in them is, and rested the seventh day: wherefore the Lord blessed the sabbath day, and hallowed it. 12 Honour thy father and thy mother: that thy days may be long upon the land which the Lord thy God giveth thee. 13 Thou shalt not kill. 14 Thou shalt not commit adultery. 15 Thou shalt not steal. 16 Thou shalt not bear false witness against thy neighbour. 17 Thou shalt not covet thy neighbour's house, thou shalt not covet thy neighbour's wife, nor his manservant, nor his maidservant, nor his ox, nor his ass, nor any thing that is thy neighbour's.

18 And all the people saw the thunderings, and the lightnings, and the noise of the trumpet, and the mountain smoking: and when the people saw it, they removed, and stood afar off. 19 And they said unto Moses, Speak thou with us, and we will hear: but let not God speak with us, lest we die. 20 And Moses said unto the people, Fear not: for God is come to prove you, and that his fear may be before your faces, that ye sin not. 21 And the people stood afar off, and Moses drew near unto the thick darkness where God was. 22 And the Lord said unto Moses, Thus thou shalt say unto the children of Israel, Ye have seen that I have talked with you from heaven. 23 Ye shall not make with me gods of silver, neither gods of gold, ye shall not make unto you. 24 An altar of earth thou shalt make unto me, and shalt sacrifice thereon thy burnt offerings, and thy peace offerings, thy sheep, and thine oxen: in all places where I record my name I will come unto thee, and I will bless thee. 25 And if thou will make me an altar of stone, thou shalt not build it of hewn stone: for if thou lift up thy tool upon it, thou hast polluted it. 26 Neither shalt thou go up by steps unto mine altar, that thy nakedness be not discovered thereon.

21 Now these are the judgments which thou shalt set before them. 2 If thou buy an Hebrew servant, six years he shall serve: and in the seventh he shall go out free for nothing. 3 If he came in by himself, he shall go out by himself: if he were married, then his wife shall go out with him. 4 If his master have given him a wife, and she have born him sons or daughters; the wife and her children shall be her master's, and he shall go out by himself. 5 And if the servant shall plainly say, I love my master, my wife, and my children; I will not go out free: 6 Then his master shall bring him unto the judges; he shall also bring him to the door, or unto the door post; and his master shall bore his ear through with an awl; and he shall serve him for ever. 7 And if a man sell his daughter to be a maidservant, she shall not go out as the menservants do. 8 If she please not her master, who hath betrothed her to himself, then shall he let her be redeemed: to sell her unto a strange nation he shall have no power, seeing he hath dealt deceitfully with her. 9 And if he have betrothed her unto his son, he shall deal with her after the manner of daughters. 10 If he take him another wife; her food, her raiment, and her duty of marriage, shall he not diminish. 11 And if he do not these three unto her, then shall she go out free without money, without price. 12 He that smiteth a man, so that he die, shall be surely put to death. 13 And if a man lie not in wait, but God deliver him into his hand; then I will appoint thee a place whither he shall flee. 14 But if a man come presumptuously upon his neighbour, to slay him with guile; thou shalt take him from mine altar, that he may die. 15 And he that smiteth his father, or his mother, shall be surely put to death. 16 And he that stealeth a man, and selleth him, or if he be found in his hand, he shall surely be put to death. 17 And he that curseth his father, or his mother, shall surely be put to death. 18 And if men strive together, and one smite another with a stone, or with his fist, and he die not, but keepeth his bed: 19 If he rise again, and walk abroad upon his staff, then shall he that smote him be quit: only he shall pay for the loss of his time, and shall cause him to be thoroughly healed. 20 And if a man smite his servant, or his maid, with a rod, and he die under his hand; he shall surely be punished. 21 Notwithstanding, if he continue a day or two, he shall not be punished: for he is his money. 22 If men strive, and hurt a woman with child, so that her fruit depart from her, and yet no mischief follow: he shall be surely punished, according as the woman's husband will lay upon him; and he shall pay as the judges determine. 23 And if any mischief follow, then thou shalt give life for life, 24 Eye for eye, tooth for tooth, hand for hand, foot for foot, 25 Burning for burning, wound for wound, stripe for stripe. 26 And if a man smite the eye of his servant, or the eye of his maid, that it perish; he shall let him go free for his eye's sake. 27 And if he smite out his manservant's tooth, or his maidservant's tooth; he shall let him go free for his tooth's sake. 28 If an ox gore a man or a woman, that they die: then the ox shall be surely stoned, and his flesh shall not be eaten; but the owner of the ox shall be quit. 29 But if the ox were wont to push with his horn in time past, and it hath been testified to his owner, and he hath not kept him in, but that he hath killed a man or a woman; the ox shall be stoned, and his owner also shall be put to death. 30 If there be laid on him a sum of money, then he shall give for the ransom of his life whatsoever is laid upon him. 31 Whether he have gored a son, or have gored a daughter, according to this judgment shall it be done unto him. 32 If the ox shall push a manservant or a maidservant; he shall give unto their master thirty shekels of silver, and the ox shall be stoned. 33 And if a man shall open a pit, or if a man shall dig a pit, and not cover it, and an ox or an ass fall therein; 34 The owner of the pit shall make it good, and give money unto the owner of them; and the dead beast shall be his. 35 And if one man's ox hurt another's, that he die; then they shall sell the live ox, and divide the money of it; and the dead ox also they shall divide. 36 Or if it be known that the ox hath used to push in time past, and his owner hath not kept him in; he shall surely pay ox for ox; and the dead shall be his own.

22 If a man shall steal an ox, or a sheep, and kill it, or sell it; he shall restore five oxen for an ox, and four sheep for a sheep. 2 If a thief be found breaking up, and be smitten that he die, there shall no blood be shed for him. 3 If the sun be risen upon him, there shall be blood shed for him; for he should make full restitution; if he have nothing, then he shall be sold for his theft. 4 If the theft be certainly found in his hand alive, whether it be ox, or ass, or sheep; he shall restore double. 5 If a man shall cause a field or vineyard to be eaten, and shall put in his beast, and shall feed in another man's field; of the best of his own field, and of the best of his own vineyard, shall he make restitution. 6 If fire break out, and catch in thorns, so that the stacks of corn, or the standing corn, or the field, be consumed therewith; he that kindled the fire shall surely make restitution. 7 If a man shall deliver unto his neighbour money or stuff to keep, and it be stolen out of the man's house; if the thief be found, let him pay double. 8 If the thief be not found, then the master of the house shall be brought unto the judges, to see whether he have put his hand unto his neighbour's goods. 9 For all manner of trespass, whether it be for ox, for ass, for sheep, for raiment, or for any manner of lost thing, which another challengeth to be his, the cause of both parties shall come before the judges; and whom the judges shall condemn, he shall pay double unto his neighbour. 10 If a man deliver unto his neighbour an ass, or an ox, or a sheep, or any beast, to keep; and it die, or be hurt, or driven away, no man seeing it: 11 Then shall an oath of the Lord be between them both, that he hath not put his hand unto his neighbour's goods; and the owner of it shall accept thereof, and he shall not make it good. 12 And if it be stolen from him, he shall make restitution unto the owner thereof. 13 If it be torn in pieces, then let him bring it for witness, and he shall not make good that which was torn. 14 And if a man borrow ought of his neighbour, and it be hurt, or die, the owner thereof being not with it, he shall surely make it good. 15 But if the owner thereof be with it, he shall not make it good: if it be an hired thing, it came for his hire. 16 And if a man entice a maid that is not betrothed, and lie with her, he shall surely endow her to be his wife. 17 If her father utterly refuse to give her unto him, he shall pay money according to the dowry of virgins. 18 Thou shalt not suffer a witch to live. 19 Whosoever lieth with a beast shall surely be put to death. 20 He that sacrificeth unto any god, save unto the Lord only, he shall be utterly destroyed. 21 Thou shalt neither vex a stranger, nor oppress him: for ye were strangers in the land of Egypt. 22 Ye shall not afflict any widow, or fatherless child. 23 If thou afflict them in any wise, and they cry at all unto me, I will surely hear their cry; 24 And my wrath shall wax hot, and I will kill you with the sword; and your wives shall be widows, and your children fatherless. 25 If thou lend money to any of my people that is poor by thee, thou shalt not be to him as an usurer, neither shalt thou lay upon him usury. 26 If thou at all take thy neighbour's raiment to pledge, thou shalt deliver it unto him by that the sun goeth down: 27 For that is his covering only, it is his raiment for his skin: wherein shall he sleep? and it shall come to pass, when he crieth unto me, that I will hear; for I am gracious. 28 Thou shalt not revile the gods, nor curse the ruler of thy people. 29 Thou shalt not delay to offer the first of thy ripe fruits, and of thy liquors: the firstborn of thy sons shalt thou give unto me. 30 Likewise shalt thou do with thine oxen, and with thy sheep: seven days it shall be with his dam; on the eighth day thou shalt give it me. 31 And ye shall be holy men unto me: neither shall ye eat any flesh that is torn of beasts in the field; ye shall cast it to the dogs.

23 Thou shalt not raise a false report: put not thine hand with the wicked to be an unrighteous witness. 2 Thou shalt not follow a multitude to do evil; neither shalt thou speak in a cause to decline after many to wrest judgment: 3 Neither shalt thou countenance a poor man in his cause. 4 If thou meet thine enemy's ox or his ass going astray, thou shalt surely bring it back to him again. 5 If thou see the ass of him that hateth thee lying under his burden, and wouldest forbear to help him, thou shalt surely help with him. 6 Thou shalt not wrest the judgment of thy poor in his cause. 7 Keep thee far from a false matter; and the innocent and righteous slay thou not: for I will not justify the wicked. 8 And thou shalt take no gift: for the gift blindeth the wise, and perverteth the words of the righteous. 9 Also thou shalt not oppress a stranger: for ye know the heart of a stranger, seeing ye were strangers in the land of Egypt. 10 And six years thou shalt sow thy land, and shalt gather in the fruits thereof: 11 But the seventh year thou shalt let it rest and lie still; that the poor of thy people may eat: and what they leave the beasts of the field shall eat. In like manner thou shalt deal with thy vineyard, and with thy oliveyard. 12 Six days thou shalt do thy work, and on the seventh day thou shalt rest: that thine ox and thine ass may rest, and the son of thy handmaid, and the stranger, may be refreshed. 13 And in all things that I have said unto you be circumspect: and make no mention of the name of other gods, neither let it be heard out of thy mouth. 14 Three times thou shalt keep a feast unto me in the year. 15 Thou shalt keep the feast of unleavened bread: (thou shalt eat unleavened bread seven days, as I commanded thee, in the time appointed of the month Abib; for in it thou camest out from Egypt: and none shall appear before me empty:) 16 And the feast of harvest, the firstfruits of thy labours, which thou hast sown in the field: and the feast of ingathering, which is in the end of the year, when thou hast gathered in thy labours out of the field. 17 Three times in the year all thy males shall appear before the Lord God. 18 Thou shalt not offer the blood of my sacrifice with leavened bread; neither shall the fat of my sacrifice remain until the morning. 19 The firstfruits of thy land thou shalt bring into the house of the Lord thy God. Thou shalt not seethe a kid in his mother's milk.

20 Behold, I send an Angel before thee, to keep thee in the way, and to bring thee into the place which I have prepared. 21 Beware of him, and obey his voice, provoke him not; for he will not pardon your transgressions: for my name is in him. 22 But if thou shalt indeed obey his voice, and do all that I speak; then I will be an enemy unto thine enemies, and an adversary unto thine adversaries. 23 For mine Angel shall go before thee, and bring thee in unto the Amorites, and the Hittites, and the Perizzites, and the Canaanites, the Hivites, and the Jebusites: and I will cut them off. 24 Thou shalt not bow down to their gods, nor serve them, nor do after their works: but thou shalt utterly overthrow them, and quite break down their images. 25 And ye shall serve the Lord your God, and he shall bless thy bread, and thy water; and I will take sickness away from the midst of thee. 26 There shall nothing cast their young, nor be barren, in thy land: the number of thy days I will fulfil. 27 I will send my fear before thee, and will destroy all the people to whom thou shalt come, and I will make all thine enemies turn their backs unto thee. 28 And I will send hornets before thee, which shall drive out the Hivite, the Canaanite, and the Hittite, from before thee. 29 I will not drive them out from before thee in one year; lest the land become desolate, and the beast of the field multiply against thee. 30 By little and little I will drive them out from before thee, until thou be increased, and inherit the land. 31 And I will set thy bounds from the Red sea even unto the sea of the Philistines, and from the desert unto the river: for I will deliver the inhabitants of the land into your hand; and thou shalt drive them out before thee. 32 Thou shalt make no covenant with them, nor with their gods. 33 They shall not dwell in thy land, lest they make thee sin against me: for if thou serve their gods, it will surely be a snare unto thee.

24 And he said unto Moses, Come up unto the Lord, thou, and Aaron, Nadab, and Abihu, and seventy of the elders of Israel; and worship ye afar off. 2 And Moses alone shall come near the Lord: but they shall not come nigh; neither shall the people go up with him. 3 And Moses came and told the people all the words of the Lord, and all the judgments: and all the people answered with one voice, and said, All the words which the Lord hath said will we do. 4 And Moses wrote all the words of the Lord, and rose up early in the morning, and built an altar under the hill, and twelve pillars, according to the twelve tribes of Israel. 5 And he sent young men of the children of Israel, which offered burnt offerings, and sacrificed peace offerings of oxen unto the Lord. 6 And Moses took half of the blood, and put it in basons; and half of the blood he sprinkled on the altar. 7 And he took the book of the covenant, and read in the audience of the people: and they said, All that the Lord hath said will we do, and be obedient. 8 And Moses took the blood, and sprinkled it on the people, and said, Behold the blood of the covenant, which the Lord hath made with you concerning all these words. 9 Then went up Moses, and Aaron, Nadab, and Abihu, and seventy of the elders of Israel: 10 And they saw the God of Israel: and there was under his feet as it were a paved work of a sapphire stone, and as it were the body of heaven in his clearness. 11 And upon the nobles of the children of Israel he laid not his hand: also they saw God, and did eat and drink. 12 And the Lord said unto Moses, Come up to me into the mount, and be there: and I will give thee tables of stone, and a law, and commandments which I have written; that thou mayest teach them. 13 And Moses rose up, and his minister Joshua: and Moses went up into the mount of God. 14 And he said unto the elders, Tarry ye here for us, until we come again unto you: and, behold, Aaron and Hur are with you: if any man have any matters to do, let him come unto them. 15 And Moses went up into the mount, and a cloud covered the mount. 16 And the glory of the Lord abode upon mount Sinai, and the cloud covered it six days: and the seventh day he called unto Moses out of the midst of the cloud. 17 And the sight of the glory of the Lord was like devouring fire on the top of the mount in the eyes of the children of Israel. 18 And Moses went into the midst of the cloud, and gat him up into the mount: and Moses was in the mount forty days and forty nights.

25 And the Lord spake unto Moses, saying, 2 Speak unto the children of Israel, that they bring me an offering: of every man that giveth it willingly with his heart ye shall take my offering. 3 And this is the offering which ye shall take of them; gold, and silver, and brass, 4 And blue, and purple, and scarlet, and fine linen, and goats' hair, 5 And rams' skins dyed red, and badgers' skins, and shittim wood, 6 Oil for the light, spices for anointing oil, and for sweet incense, 7 Onyx stones, and stones to be set in the ephod, and in the breastplate. 8 And let them make me a sanctuary; that I may dwell among them. 9 According to all that I show thee, after the pattern of the tabernacle, and the pattern of all the instruments thereof, even so shall ye make it. 10 And they shall make an ark of shittim wood: two cubits and a half shall be the length thereof, and a cubit and a half the breadth thereof, and a cubit and a half the height thereof. 11 And thou shalt overlay it with pure gold, within and without shalt thou overlay it, and shalt make upon it a crown of gold round about. 12 And thou shalt cast four rings of gold for it, and put them in the four corners thereof; and two rings shall be in the one side of it, and two rings in the other side of it. 13 And thou shalt make staves of shittim wood, and overlay them with gold. 14 And thou shalt put the staves into the rings by the sides of the ark, that the ark may be borne with them. 15 The staves shall be in the rings of the ark: they shall not be taken from it. 16 And thou shalt put into the ark the testimony which I shall give unto thee. 17 And thou shalt make a mercy seat of pure gold: two cubits and a half shall be the length thereof, and a cubit and a half the breadth thereof. 18 And thou shalt make two cherubims of gold, of beaten work shalt thou make them, in the two ends of the mercy seat. 19 And make one cherub on the one end, and the other cherub on the other end: even of the mercy seat shall ye make the cherubims on the two ends thereof. 20 And the cherubims shall stretch forth their wings on high, covering the mercy seat with their wings, and their faces shall look one to another; toward the mercy seat shall the faces of the cherubims be. 21 And thou shalt put the mercy seat above upon the ark; and in the ark thou shalt put the testimony that I shall give thee. 22 And there I will meet with thee, and I will commune with thee from above the mercy seat, from between the two cherubims which are upon the ark of the testimony, of all things which I will give thee in commandment unto the children of Israel. 23 Thou shalt also make a table of shittim wood: two cubits shall be the length thereof, and a cubit the breadth thereof, and a cubit and a half the height thereof. 24 And thou shalt overlay it with pure gold, and make thereunto a crown of gold round about. 25 And thou shalt make unto it a border of an hand breadth round about, and thou shalt make a golden crown to the border thereof round about. 26 And thou shalt make for it four rings of gold, and put the rings in the four corners that are on the four feet thereof. 27 Over against the border shall the rings be for places of the staves to bear the table. 28 And thou shalt make the staves of shittim wood, and overlay them with gold, that the table may be borne with them. 29 And thou shalt make the dishes thereof, and spoons thereof, and covers thereof, and bowls thereof, to cover withal, of pure gold shalt thou make them. 30 And thou shalt set upon the table shewbread before me always.

31 And thou shalt make a candlestick of pure gold: of beaten work shall the candlestick be made: his shaft, and his branches, his bowls, his knops, and his flowers, shall be of the same. 32 And six branches shall come out of the sides of it; three branches of the candlestick out of the one side, and three branches of the candlestick out of the other side: 33 Three bowls made like unto almonds, with a knop and a flower in one branch; and three bowls made like almonds in the other branch, with a knop and a flower: so in the six branches that come out of the candlestick. 34 And in the candlestick shall be four bowls made like unto almonds, with their knops and their flowers. 35 And there shall be a knop under two branches of the same, and a knop under two branches of the same, and a knop under two branches of the same, according to the six branches that proceed out of the candlestick. 36 Their knops and their branches shall be of the same: all it shall be one beaten work of pure gold. 37 And thou shalt make the seven lamps thereof: and they shall light the lamps thereof, that they may give light over against it. 38 And the tongs thereof, and the snuffdishes thereof, shall be of pure gold. 39 Of a talent of pure gold shall he make it, with all these vessels. 40 And look that thou make them after their pattern, which was shewed thee in the mount.

26 Moreover thou shalt make the tabernacle with ten curtains of fine twined linen, and blue, and purple, and scarlet: with cherubims of cunning work shalt thou make them. 2 The length of one curtain shall be eight and twenty cubits, and the breadth of one curtain four cubits: and every one of the curtains shall have one measure. 3 The five curtains shall be coupled together one to another; and other five curtains shall be coupled one to another. 4 And thou shalt make loops of blue upon the edge of the one curtain from the selvedge in the coupling, and likewise shalt thou make in the uttermost edge of another curtain, in the coupling of the second. 5 Fifty loops shalt thou make in the one curtain, and fifty loops shalt thou make in the edge of the curtain that is in the coupling of the second; that the loops may take hold one of another. 6 And thou shalt make fifty taches of gold, and couple the curtains together with the taches: and it shall be one tabernacle. 7 And thou shalt make curtains of goats' hair to be a covering upon the tabernacle: eleven curtains shalt thou make. 8 The length of one curtain shall be thirty cubits, and the breadth of one curtain four cubits: and the eleven curtains shall be all of one measure. 9 And thou shalt couple five curtains by themselves, and six curtains by themselves, and shalt double the sixth curtain in the forefront of the tabernacle. 10 And thou shalt make fifty loops on the edge of the one curtain that is outmost in the coupling, and fifty loops in the edge of the curtain which coupleth the second. 11 And thou shalt make fifty taches of brass, and put the taches into the loops, and couple the tent together, that it may be one. 12 And the remnant that remaineth of the curtains of the tent, the half curtain that remaineth, shall hang over the backside of the tabernacle. 13 And a cubit on the one side, and a cubit on the other side of that which remaineth in the length of the curtains of the tent, it shall hang over the sides of the tabernacle on this side and on that side, to cover it. 14 And thou shalt make a covering for the tent of rams' skins dyed red, and a covering above of badgers' skins. 15 And thou shalt make boards for the tabernacle of shittim wood standing up. 16 Ten cubits shall be the length of a board, and a cubit and a half shall be the breadth of one board. 17 Two tenons shall there be in one board, set in order one against another: thus shalt thou make for all the boards of the tabernacle. 18 And thou shalt make the boards for the tabernacle, twenty boards on the south side southward. 19 And thou shalt make forty sockets of silver under the twenty boards; two sockets under one board for his two tenons, and two sockets under another board for his two tenons. 20 And for the second side of the tabernacle on the north side there shall be twenty boards: 21 And their forty sockets of silver; two sockets under one board, and two sockets under another board. 22 And for the sides of the tabernacle westward thou shalt make six boards. 23 And two boards shalt thou make for the corners of the tabernacle in the two sides. 24 And they shall be coupled together beneath, and they shall be coupled together above the head of it unto one ring: thus shall it be for them both; they shall be for the two corners. 25 And they shall be eight boards, and their sockets of silver, sixteen sockets; two sockets under one board, and two sockets under another board. 26 And thou shalt make bars of shittim wood; five for the boards of the one side of the tabernacle, 27 And five bars for the boards of the other side of the tabernacle, and five bars for the boards of the side of the tabernacle, for the two sides westward. 28 And the middle bar in the midst of the boards shall reach from end to end. 29 And thou shalt overlay the boards with gold, and make their rings of gold for places for the bars: and thou shalt overlay the bars with gold. 30 And thou shalt rear up the tabernacle according to the fashion thereof which was shewed thee in the mount. 31 And thou shalt make a vail of blue, and purple, and scarlet, and fine twined linen: with cherubims shall it be made: 32 And thou shalt hang it upon four pillars of shittim wood overlaid with gold: their hooks shall be of gold, upon the four sockets of silver. 33 And thou shalt hang up the vail under the taches, that thou may bring in thither within the vail the ark of the testimony: and the vail shall divide unto you between the holy place and the most holy. 34 And thou shalt put the mercy seat upon the ark of the testimony in the most holy place. 35 And thou shalt set the table without the vail, and the candlestick over against the table on the side of the tabernacle toward the south: and thou shalt put the table on the north side. 36 And thou shalt make an hanging for the door of the tent, of blue, and purple, and scarlet, and fine twined linen, of needlework. 37 And thou shalt make for the hanging five pillars of shittim wood, and overlay them with gold, and their hooks shall be of gold: and thou shalt cast five sockets of brass for them.

27 And thou shalt make an altar of shittim wood, five cubits long, and five cubits broad; the altar shall be foursquare: and the height thereof shall be three cubits. 2 And thou shalt make the horns of it upon the four corners thereof: his horns shall be of the same: and thou shalt overlay it with brass. 3 And thou shalt make his pans to receive his ashes, and his shovels, and his basons, and his fleshhooks, and his firepans: all the vessels thereof thou shalt make of brass. 4 And thou shalt make for it a grate of network of brass; and upon the net shalt thou make four brasen rings in the four corners thereof. 5 And thou shalt put it under the compass of the altar beneath, that the net may be even to the midst of the altar. 6 And thou shalt make staves for the altar, staves of shittim wood, and overlay them with brass. 7 And the staves shall be put into the rings, and the staves shall be upon the two sides of the altar, to bear it. 8 Hollow with boards shalt thou make it: as it was shewed thee in the mount, so shall they make it. 9 And thou shalt make the court of the tabernacle: for the south side southward there shall be hangings for the court of fine twined linen of an hundred cubits long for one side: 10 And the twenty pillars thereof and their twenty sockets shall be of brass; the hooks of the pillars and their fillets shall be of silver. 11 And likewise for the north side in length there shall be hangings of an hundred long, and his twenty pillars and their twenty sockets of brass; the hooks of the pillars and their fillets of silver. 12 And for the breadth of the court on the west side shall be hangings of fifty cubits: their pillars ten, and their sockets ten. 13 And the breadth of the court on the east side eastward shall be fifty cubits. 14 The hangings of one side of the gate shall be fifteen cubits: their pillars three, and their sockets three. 15 And on the other side shall be hangings fifteen cubits: their pillars three, and their sockets three. 16 And for the gate of the court shall be a hanging of twenty cubits, of blue, and purple, and scarlet, and fine twined linen, wrought with needlework: and their pillars four, and their sockets four. 17 All the pillars round about the court shall be filleted with silver; their hooks shall be of silver, and their sockets of brass. 18 The length of the court shall be an hundred cubits, and the breadth fifty every where, and the height five cubits of fine twined linen, and their sockets of brass. 19 All the vessels of the tabernacle in all the service thereof, and all the pins thereof, and all the pins of the court, shall be of brass.

20 And thou shalt command the children of Israel, that they bring thee pure oil olive beaten for the light, to cause the lamps to burn always. 21 In the tabernacle of the congregation without the vail, which is before the testimony, Aaron and his sons shall order it from evening to morning before the Lord: it shall be a statute for ever unto their generations on the behalf of the children of Israel.

28 And take thou unto thee Aaron thy brother, and his sons with him, from among the children of Israel, that he may minister unto me in the priest's office, even Aaron, Nadab and Abihu, Eleazar and Ithamar, Aaron's sons. 2 And thou shalt make holy garments for Aaron thy brother for glory and for beauty. 3 And thou shalt speak unto all that are wise hearted, whom I have filled with the spirit of wisdom, that they may make Aaron's garments to consecrate him, that he may minister unto me in the priest's office. 4 And these are the garments which they shall make; a breastplate, and an ephod, and a robe, and a broidered coat, a mitre, and a girdle: and they shall make holy garments for Aaron thy brother, and his sons, that he may minister unto me in the priest's office. 5 And they shall take gold, and blue, and purple, and scarlet, and fine linen. 6 And they shall make the ephod of gold, of blue, and of purple, of scarlet, and fine twined linen, with cunning work. 7 It shall have the two shoulderpieces thereof joined at the two edges thereof; and so it shall be joined together. 8 And the curious girdle of the ephod, which is upon it, shall be of the same, according to the work thereof; even of gold, of blue, and purple, and scarlet, and fine twined linen. 9 And thou shalt take two onyx stones, and grave on them the names of the children of Israel: 10 Six of their names on one stone, and the other six names of the rest on the other stone, according to their birth. 11 With the work of an engraver in stone, like the engravings of a signet, shalt thou engrave the two stones with the names of the children of Israel: thou shalt make them to be set in ouches of gold. 12 And thou shalt put the two stones upon the shoulders of the ephod for stones of memorial unto the children of Israel: and Aaron shall bear their names before the Lord upon his two shoulders for a memorial. 13 And thou shalt make ouches of gold; 14 And two chains of pure gold at the ends; of wreathen work shalt thou make them, and fasten the wreathen chains to the ouches. 15 And thou shalt make the breastplate of judgment with cunning work; after the work of the ephod thou shalt make it; of gold, of blue, and of purple, and of scarlet, and of fine twined linen, shalt thou make it. 16 Foursquare it shall be being doubled; a span shall be the length thereof, and a span shall be the breadth thereof. 17 And thou shalt set in it settings of stones, even four

er nicht bedienen sollen (wie z. B. etwa Jemand das juristische echt hat, eine Schuld von einem Verarmten beizutreiben, aber oralisch die Pflicht hätte, sie ihm zu erlassen oder ihm Frist geben). Läge dem Rechte das Sittengesetz zum Grunde, ließt Fichte, so wäre ein und dasselbe Princip mit sich selbst reins und gäbe zugleich in demselben Falle dasselbe Recht, das zugleich in demselben Falle aufhöhe." Dieser vermeintliche Widerspruch, meint Trendelenburg, löst sich, „wenn man bemerkt, as in dem angeführten Falle die Bedeutung der Pflicht und s Rechts ist: die Pflicht ist das sittlich Nothwendige, wo das echt als das Erlaubte nur das sittlich Mögliche ausspricht; aher ist die Pflicht enger, das Recht weiter" (S. 18 f.). Er kennt also einen Unterschied zwischen dem Rechts- und dem Sittengesetze an; aber beide sollen von einander nur verschieden yn wie das sittlich Mögliche von dem sittlich Nothwendigen, nd darum soll das Recht, die weitere Möglichkeit, als eine allemeine, zugleich selbst sittlich nothwendig seyn und einen sittichen Zweck in sich tragen können, wie denn z. B. in dem obigen falle das Recht darin seine sittliche Bedeutung habe, daß es allemein Treu und Glauben im Vertrage schütze und die freie inividuelle Sittlichkeit (nach eignem Entschluß die Schuld zu forern oder zu erlassen) möglich mache. — Allein die Unterscheiung zwischen dem sittlich Möglichen und dem sittlich Nothwenigen, die jenen von Fichte hervorgehobenen Widerspruch zwischen Recht und Sittlichkeit lösen soll, involvirt selbst einen Widerpruch. Denn es ist klar, daß das Gegentheil des sittlich Nothwendigen nicht sittlich möglich, sondern sittlich unmöglich ist, daß also wenn das Sittengesetz im obigen Falle die Erlassung der Schuld fordert, die Eintreibung derselben nicht sittlich möglich oder erlaubt, sondern unmöglich, unerlaubt, weil eben unsittlich ist. Wenn also das Rechtsgesetz die Eintreibung der Schuld gestattet, das Sittengesetz dagegen sie verbietet, so gestattet das Rechtsgesetz eben damit eine unsittliche Handlung, steht also mit der Sittlichkeit in Widerspruch. Und daraus folgt allerdings, daß das Recht nicht auf „sittlichem Grunde" steht, nicht auf den-

Jesus, that he should depart out of their coasts. 16 And when he was come into the ship, he that had been possessed with the devil prayed him that he might be with him. 19 Howbeit Jesus suffered him not, but saith unto him, Go home to thy friends, and tell them how great things the Lord hath done for thee, and hath had compassion on thee. 20 And he departed, and began to publish in Decapolis how great things Jesus had done for him: and all men did marvel. 21 And when Jesus was passed over again by ship unto the other side, much people gathered unto him: and he was nigh unto the sea. 22 And, behold, there cometh one of the rulers of the synagogue, Jairus by name; and when he saw him, he fell at his feet, 23 And besought him greatly, saying, My little daughter lieth at the point of death: I pray thee, that thou wouldest come and lay thy hands on her, that she may be healed; and she shall live. 24 And Jesus went with him; and much people followed him, and thronged him. 25 And a certain woman, which had an issue of blood twelve years, 26 And had suffered many things of many physicians, and had spent all that she had, and was nothing bettered, but rather grew worse, 27 When she had heard of Jesus, came in the press behind, and touched his garment. 28 For she said, If I may but touch his clothes, I shall be whole. 29 And straightway the fountain of her blood was dried up; and she felt in her body that she was healed of that plague. 30 And Jesus, immediately knowing in himself that virtue had gone out of him, turned him about in the press, and said, Who touched my clothes? 31 And his disciples said unto him, Thou seest the multitude thronging thee, and sayest thou, Who touched me? 32 And he looked round about to see her that had done this thing. 33 But the woman fearing and trembling, knowing what was done in her, came and fell down before him, and told him all the truth. 34 And he said unto her, Daughter, thy faith hath made thee whole; go in peace, and be whole of thy plague. 35 While he yet spake, there came from the ruler of the synagogue's house certain which said, Thy daughter is dead: why troublest thou the Master any further? 36 As soon as Jesus heard the word that was spoken, he saith unto the ruler of the synagogue, Be not afraid, only believe. 37 And he suffered no man to follow him, save Peter, and James, and John the brother of James. 38 And he cometh to the house of the ruler of the synagogue, and seeth the tumult, and them that wept and wailed greatly. 39 And when he was come in, he saith unto them, Why make ye this ado, and weep? the damsel is not dead, but sleepeth. 40 And they laughed him to scorn. But when he had put them all out, he taketh the father and the mother of the damsel, and them that were with him, and entereth in where the damsel was lying. 41 And he took the damsel by the hand, and said unto her, Talitha cumi; which is, being interpreted, Damsel, I say unto thee, arise. 42 And straightway the damsel arose, and walked; for she was of the age of twelve years. And they were astonished with a great astonishment. 43 And he charged them straitly that no man should know it; and commanded that something should be given her to eat.

6 And he went out from thence, and came into his own country; and his disciples follow him. 2 And when the sabbath day was come, he began to teach in the synagogue: and many hearing him were astonished, saying, From whence hath this man these things? and what wisdom is this which is given unto this man, that even such mighty works are wrought by his hands? 3 Is not this the carpenter, the son of Mary, the brother of James, and Joses, and of Juda, and Simon? and are not his sisters here with us? And they were offended at him. 4 But Jesus said unto them, A prophet is not without honour, but in his own country, and among his own kin, and in his own house. 5 And he could there do no mighty work, save that he laid his hands upon a few sick folk, and healed them. 6 And he marvelled because of their unbelief. And he went round about the villages, teaching. 7 And he called unto him the twelve, and began to send them forth by two and two; and gave them power over unclean spirits; 8 And commanded them that they should take nothing for their journey, save a staff only; no scrip, no bread, no money in their purse: 9 But be shod with sandals; and not put on two coats. 10 And he said unto them, In what place soever ye enter into an house, there abide till ye depart from that place. 11 And whosoever shall not receive you, nor hear you, when ye depart thence, shake off the dust under your feet for a testimony against them. Verily I say unto you, It shall be more tolerable for Sodom and Gomorrha in the day of judgment, than for that city. 12 And they went out, and preached that men should repent. 13 And they cast out many devils, and anointed with oil many that were sick, and healed them. 14 And king Herod heard of him; (for his name was spread abroad:) and he said, That John the Baptist was risen from the dead, and therefore mighty works do show forth themselves in him. 15 Others said, That it is Elias. And others said, That it is a prophet, or as one of the prophets. 16 But when Herod heard thereof, he said, It is John, whom I beheaded: he is risen from the dead. 17 For Herod himself had sent forth and laid hold upon John, and bound him in prison for Herodias' sake, his brother Philip's wife: for he had married her. 18 For John had said unto Herod, It is not lawful for thee to have thy brother's wife. 19 Therefore Herodias had a quarrel against him, and would have killed him; but she could not: 20 For Herod feared John, knowing that he was a just man and an holy, and observed him; and when he heard him, he did many things, and heard him gladly. 21 And when a convenient day was come, that Herod on his birthday made a supper to his lords, high captains, and chief estates of Galilee; 22 And when the daughter of the said Herodias came in, and danced, and pleased Herod and them that sat with him, the king said unto the damsel, Ask of me whatsoever thou wilt, and I will give it thee. 23 And he sware unto her, Whatsoever thou shalt ask of me, I will give it thee, unto the half of my kingdom. 24 And she went forth, and said unto her mother, What shall I ask? And she said, The head of John the Baptist. 25 And she came in straightway with haste unto the king, and asked, saying, I will that thou give me by and by in a charger the head of John the Baptist. 26 And the king was exceeding sorry; yet for his oath's sake, and for their sakes which sat with him, he would not reject her. 27 And immediately the king sent an executioner, and commanded his head to be brought: and he went and beheaded him in the prison, 28 And brought his head in a charger, and gave it to the damsel: and the damsel gave it to her mother. 29 And when his disciples heard of it, they came and took up his corpse, and laid it in a tomb.

30 And the apostles gathered themselves together unto Jesus, and told him all things, both what they had done, and what they had taught. 31 And he said unto them, Come ye yourselves apart into a desert place, and rest a while: for there were many coming and going, and they had no leisure so much as to eat. 32 And they departed into a desert place by ship privately. 33 And the people saw them departing, and many knew him, and ran afoot thither out of all cities, and outwent them, and came together unto him. 34 And Jesus, when he came out, saw much people, and was moved with compassion toward them, because they were as sheep not having a shepherd: and he began to teach them many things. 35 And when the day was now far spent, his disciples came unto him, and said, This is a desert place, and now the time is far passed: 36 Send them away, that they may go into the country round about, and into the villages, and buy themselves bread: for they have nothing to eat. 37 He answered and said unto them, Give ye them to eat. And they say unto him, Shall we go and buy two hundred pennyworth of bread, and give them to eat? 38 He saith unto them, How many loaves have ye? go and see. And when they knew, they say, Five, and two fishes. 39 And he commanded them to make all sit down by companies upon the green grass. 40 And they sat down in ranks, by hundreds, and by fifties. 41 And when he had taken the five loaves and the two fishes, he looking up to heaven, blessed, and brake the loaves, and gave them to his disciples to set before them; and the two fishes divided he among them all. 42 And they did all eat, and were filled. 43 And they took up twelve baskets full of the fragments, and of the fishes. 44 And they that did eat of the loaves were about five thousand men.

45 And straightway he constrained his disciples to get into the ship, and to go to the other side before unto Bethsaida, while he sent away the people. 46 And when he had sent them away, he departed into a mountain to pray. 47 And when even was come, the ship was in the midst of the sea, and he alone on the land. 48 And he saw them toiling in rowing; for the wind was contrary unto them: and about the fourth watch of the night he cometh unto them, walking upon the sea, and would have passed by them. 49 But when they saw him walking upon the sea, they supposed it had been a spirit, and cried out: 50 For they all saw him, and were troubled. And immediately he talked with them, and saith unto them, Be of good comfort: it is I; be not afraid. 51 And he went up unto them into the ship; and the wind ceased: and they were sore amazed in themselves beyond measure, and wondered. 52 For they considered not the miracle of the loaves: for their heart was hardened. 53 And when they had passed over, they came into the land of Gennesaret, and drew to the shore. 54 And when they were come out of the ship, straightway they knew him, 55 And ran through that whole region round about, and began to carry about in beds those that were sick, where they heard he was. 56 And whithersoever he entered, into villages, or cities, or country, they laid the sick in the streets, and besought him that they might touch if it were but the border of his garment: and as many as touched him were made whole.

7 Then came together unto him the Pharisees, and certain of the scribes, which came from Jerusalem. 2 And when they saw some of his disciples eat bread with defiled, that is to say, with unwashen, hands, they found fault. 3 For the Pharisees, and all the Jews, except they wash their hands oft, eat not, holding the tradition of the elders. 4 And when they come from the market, except they wash, they eat not. And many other things there be, which they have received to hold, as the washing of cups, and pots, brasen vessels, and of tables. 5 Then the Pharisees and scribes asked him, Why walk not thy disciples according to the tradition of the elders, but eat bread with unwashen hands? 6 He answered and said unto them, Well hath Esaias prophesied of you hypocrites, as it is written, This people honoureth me with their lips, but their heart is far from me. 7 Howbeit in vain they do worship me, teaching for doctrines the commandments of men. 8 For laying aside the commandment of God, ye hold the tradition of men, as the washing of pots and cups: and many other such like things ye do. 9 And he said unto them, Full well ye reject the commandment of God, that ye may keep your own tradition. 10 For Moses said, Honour thy father and thy mother; and, Whoso curseth father or mother, let him die the death: 11 But ye say, If a man shall say to his father or mother, It is Corban, that is to say, a gift, by whatsoever thou mightest be profited by me; he shall be free. 12 And ye suffer him no more to do aught for his father or his mother; 13 Making the word of God of none effect through your tradition, which ye have delivered: and many such like things do ye. 14 And when he had called all the people unto him, he said unto them, Hearken unto me every one of you, and understand: 15 There is nothing from without a man, that entering into him can defile him: but the things which come out of him, those are they that defile the man. 16 If any man have ears to hear, let him hear. 17 And when he was entered into the house from the people, his disciples asked him concerning the parable. 18 And he saith unto them, Are ye so without understanding also? Do ye not perceive, that whatsoever thing from without entereth into the man, it cannot defile him; 19 Because it entereth not into his heart, but into the belly, and goeth out into the draught, purging all meats? 20 And he said, That which cometh out of the man, that defileth the man. 21 For from within, out of the heart of men, proceed evil thoughts, adulteries, fornications, murders, 22 Thefts, covetousness, wickedness, deceit, lasciviousness, an evil eye, blasphemy, pride, foolishness: 23 All these evil things come from within, and defile the man. 24 And from thence he arose, and went into the borders of Tyre and Sidon, and entered into a house, and would have no man know it: but he could not be hid. 25 For a certain woman, whose young daughter had an unclean spirit, heard of him, and came and fell at his feet: 26 The woman was a Greek, a Syrophenician by nation; and she besought him that he would cast forth the devil out of her daughter. 27 But Jesus said unto her, Let the children first be filled: for it is not meet to take the children's bread, and to cast it unto the dogs. 28 And she answered and said unto him, Yes, Lord: yet the dogs under the table eat of the children's crumbs. 29 And he said unto her, For this saying go thy way; the devil is gone out of thy daughter. 30 And when she was come to her house, she found the devil gone out, and her daughter laid upon the bed.

31 And again, departing from the coasts of Tyre and Sidon, he came unto the sea of Galilee, through the midst of the coasts of Decapolis. 32 And they bring unto him one that was deaf, and had an impediment in his speech; and they beseech him to put his hand upon him. 33 And he took him aside from the multitude, and put his fingers into his ears, and he spit, and touched his tongue; 34 And looking up to heaven, he sighed, and saith unto him, Ephphatha, that is, Be opened. 35 And straightway his ears were opened, and the string of his tongue was loosed, and he spake plain. 36 And he charged them that they should tell no man: but the more he charged them, so much the more a great deal they published it; 37 And were beyond measure astonished, saying, He hath done all things well: he maketh both the deaf to hear, and the dumb to speak.

8 In those days the multitude being very great, and having nothing to eat, Jesus called his disciples unto him, and saith unto them, 2 I have compassion on the multitude, because they have now been with me three days, and have nothing to eat: 3 And if I send them away fasting to their own houses, they will faint by the way: for divers of them came from far. 4 And his disciples answered him, From whence can a man satisfy these men with bread here in the wilderness? 5 And he asked them, How many loaves have ye? And they said, Seven. 6 And he commanded the people to sit down on the ground: and he took the seven loaves, and gave thanks, and brake, and gave to his disciples to set before them; and they did set them before the people. 7 And they had a few small fishes: and he blessed, and commanded to set them also before them. 8 So they did eat, and were filled: and they took up of the broken meat that was left seven baskets. 9 And they that had eaten were about four thousand: and he sent them away. 10 And straightway he entered into a ship with his disciples, and came into the parts of Dalmanutha. 11 And the Pharisees came forth, and began to question with him, seeking of him a sign from heaven, tempting him. 12 And he sighed deeply in his spirit, and saith, Why doth this generation seek after a sign? verily I say unto you, There shall no sign be given unto this generation. 13 And he left them, and entering into the ship again departed to the other side. 14 Now the disciples had forgotten to take bread, neither had they in the ship with them more than one loaf. 15 And he charged them, saying, Take heed, beware of the leaven of the Pharisees, and of the leaven of Herod. 16 And they reasoned among themselves, saying, It is because we have no bread. 17 And when Jesus knew it, he saith unto them, Why reason ye, because ye have no bread? perceive ye not yet, neither understand? have ye your heart yet hardened? 18 Having eyes, see ye not? and having ears, hear ye not? and do ye not remember? 19 When I brake the five loaves among five thousand, how many baskets full of fragments took ye up? They say unto him, Twelve. 20 And when the seven among four thousand, how many baskets full of fragments took ye up? And they say, Seven. 21 And he said unto them, How is it that ye do not understand? 22 And he cometh to Bethsaida; and they bring a blind man unto him, and besought him to touch him. 23 And he took the blind man by the hand, and led him out of the town; and when he had spit on his eyes, and put his hands upon him, he asked him if he saw aught. 24 And he looked up, and said, I see men as trees, walking. 25 After that he put his hands again upon his eyes, and made him look up: and he was restored, and saw every man clearly. 26 And he sent him away to his house, saying, Neither go into the town, nor tell it to any in the town.

27 And Jesus went out, and his disciples, into the towns of Cesarea Philippi: and by the way he asked his disciples, saying unto them, Whom do men say that I am? 28 And they answered, John the Baptist: but some say, Elias; and others, One of the prophets. 29 And he saith unto them, But whom say ye that I am? And Peter answereth and saith unto him, Thou art the Christ. 30 And he charged them that they should tell no man of him. 31 And he began to teach them, that the Son of man must suffer many things, and be rejected of the elders, and of the chief priests, and scribes, and be killed, and after three days rise again. 32 And he spake that saying openly. And Peter took him, and began to rebuke him. 33 But when he had turned about and looked on his disciples, he rebuked Peter, saying, Get thee behind me, Satan: for thou savourest not the things that be of God, but those that be of men. 34 And when he had called the people unto him with his disciples also, he said unto them, Whosoever will come after me, let him deny himself, and take up his cross, and follow me. 35 For whosoever will save his life shall lose it; but whosoever shall lose his life for my sake and the gospel's, the same shall save it. 36 For what shall it profit a man, if he shall gain the whole world, and lose his own soul? 37 Or what shall a man give in exchange for his soul? 38 Whosoever therefore shall be ashamed of me and of my words in this adulterous and sinful generation; of him also shall the Son of man be ashamed, when he cometh in the glory of his Father with the holy angels.

9 And he said unto them, Verily I say unto you, That there be some of them that stand here, which shall not taste of death, till they have seen the kingdom of God come with power. 2 And after six days Jesus taketh with him Peter, and James, and John, and leadeth them up into an high mountain apart by themselves: and he was transfigured before them. 3 And his raiment became shining, exceeding white as snow; so as no fuller on earth can white them. 4 And there appeared unto them Elias with Moses: and they were talking with Jesus. 5 And Peter answered, and said to Jesus, Master, it is good for us to be here: and let us make three tabernacles; one for thee, and one for Moses, and one for Elias. 6 For he wist not what to say; for they were sore afraid. 7 And there was a cloud that overshadowed them: and a voice came out of the cloud, saying, This is my beloved Son: hear him. 8 And suddenly, when they had looked round about, they saw no man any more, save Jesus only with themselves. 9 And as they came down from the mountain, he charged them that they should tell no man what things they had seen, till the Son of man were risen from the dead. 10 And they kept that saying with themselves, questioning one with another what the rising from the dead should mean. 11 And they asked him, saying, Why say the scribes that Elias must first come? 12 And he answered and told them, Elias verily cometh first, and restoreth all things; and how it is written of the Son of man, that he must suffer many things, and be set at nought. 13 But I say unto you, That Elias is indeed come, and they have done unto him whatsoever they listed, as it is written of him. 14 And when he came to his disciples, he saw a great multitude about them, and the scribes questioning with them. 15 And straightway all the people, when they beheld him, were greatly amazed, and running to him saluted him. 16 And he asked the scribes, What question ye with them? 17 And one of the multitude answered and said, Master, I have brought unto thee my son, which hath a dumb spirit; 18 And wheresoever he taketh him, he teareth him: and he foameth, and gnasheth with his teeth, and pineth away: and I spake to thy disciples that they should cast him out; and they could not. 19 He answereth him, and saith, O faithless generation, how long shall I be with you? how long shall I suffer you? bring him unto me. 20 And they brought him unto him: and when he saw him, straightway the spirit tare him; and he fell on the ground, and wallowed foaming. 21 And he asked his father, How long is it ago since this came unto him? And he said, Of a child. 22 And ofttimes it hath cast him into the fire, and into the waters, to destroy him: but if thou canst do any thing, have compassion on us, and help us. 23 Jesus said unto him, If thou canst believe, all things are possible to him that believeth. 24 And straightway the father of the child cried out, and said with tears, Lord, I believe; help thou mine unbelief. 25 When Jesus saw that the people came running together, he rebuked the foul spirit, saying unto him, Thou dumb and deaf spirit, I charge thee, come out of him, and enter no more into him. 26 And the spirit cried, and rent him sore, and came out of him: and he was as one dead; insomuch that many said, He is dead. 27 But Jesus took him by the hand, and lifted him up; and he arose. 28 And when he was come into the house, his disciples asked him privately, Why could not we cast him out? 29 And he said unto them, This kind can come forth by nothing, but by prayer and fasting. 30 And they departed thence, and passed through Galilee; and he would not that any man should know it. 31 For he taught his disciples, and said unto them, The Son of man is delivered into the hands of men, and they shall kill him; and after that he is killed, he shall rise the third day. 32 But they understood not that saying, and were afraid to ask him. 33 And he came to Capernaum: and being in the house he asked them, What was it that ye disputed among yourselves by the way? 34 But they held their peace: for by the way they had disputed among themselves, who should be the greatest. 35 And he sat down, and called the twelve, and saith unto them, If any man desire to be first, the same shall be last of all, and servant of all. 36 And he took a child, and set him in the midst of them: and when he had taken him in his arms, he said unto them, 37 Whosoever shall receive one of such children in my name, receiveth me: and whosoever shall receive me, receiveth not me, but him that sent me. 38 And John answered him, saying, Master, we saw one casting out devils in thy name, and he followeth not us: and we forbade him, because he followeth not us. 39 But Jesus said, Forbid him not: for there is no man which shall do a miracle in my name, that can lightly speak evil of me. 40 For he that is not against us is on our part. 41 For whosoever shall give you a cup of water to drink in my name, because ye belong to Christ, verily I say unto you, he shall not lose his reward. 42 And whosoever shall offend one of these little ones that believe in me, it is better for him that a millstone were hanged about his neck, and he cast into the sea. 43 And if thy hand offend thee, cut it off: it is better for thee to enter into life maimed, than having two hands to go into hell, into the fire that never shall be quenched: 44 Where their worm dieth not, and the fire is not quenched. 45 And if thy foot offend thee, cut it off: it is better for thee to enter halt into life, than having two feet to be cast into hell, into the fire that never shall be quenched: 46 Where their worm dieth not, and the fire is not quenched. 47 And if thine eye offend thee, pluck it out: it is better for thee to enter into the kingdom of God with one eye, than having two eyes to be cast into hell fire: 48 Where their worm dieth not, and the fire is not quenched. 49 For every one shall be salted with fire, and every sacrifice shall be salted with salt. 50 Salt is good: but if the salt have lost his saltness, wherewith will ye season it? Have salt in yourselves, and have peace one with another.

10 And he arose from thence, and cometh into the coasts of Judea by the farther side of Jordan: and the people resort unto him again; and, as he was wont, he taught them again. 2 And the Pharisees came to him, and asked him, Is it lawful for a man to put away his wife? tempting him. 3 And he answered and said unto them, What did Moses command you? 4 And they said, Moses suffered to write a bill of divorcement, and to put her away. 5 And Jesus answered and said unto them, For the hardness of your heart he wrote you this precept. 6 But from the beginning of the creation God made them male and female. 7 For this cause shall a man leave his father and mother, and cleave to his wife; 8 And they twain shall be one flesh: so then they are no more twain, but one flesh. 9 What therefore God hath joined together, let not man put asunder. 10 And in the house his disciples asked him again of the same matter. 11 And he saith unto them, Whosoever shall put away his wife, and marry another, committeth adultery against her. 12 And if a woman shall put away her husband, and be married to another, she committeth adultery. 13 And they brought young children to him, that he should touch them: and his disciples rebuked those that brought them. 14 But when Jesus saw it, he was much displeased, and said unto them, Suffer the little children to come unto me, and forbid them not: for of such is the kingdom of God. 15 Verily I say unto you, Whosoever shall not receive the kingdom of God as a little child, he shall not enter therein. 16 And he took them up in his arms, put his hands upon them, and blessed them. 17 And when he was gone forth into the way, there came one running, and kneeled to him, and asked him, Good Master, what shall I do that I may inherit eternal life? 18 And Jesus said unto him, Why callest thou me good? there is none good but one, that is, God. 19 Thou knowest the commandments, Do not commit adultery, Do not kill, Do not steal, Do not bear false witness, Defraud not, Honour thy father and mother. 20 And he answered and said unto him, Master, all these have I observed from my youth. 21 Then Jesus beholding him loved him, and said unto him, One thing thou lackest: go thy way, sell whatsoever thou hast, and give to the poor, and thou shalt have treasure in heaven: and come, take up the cross, and follow me. 22 And he was sad at that saying, and went away grieved: for he had great possessions. 23 And Jesus looked round about, and saith unto his disciples, How hardly shall they that have riches enter into the kingdom of God! 24 And the disciples were astonished at his words. But Jesus answereth again, and saith unto them, Children, how hard is it for them that trust in riches to enter into the kingdom of God! 25 It is easier for a camel to go through a needle's eye, than for a rich man to enter into the kingdom of God. 26 And they were astonished out of measure, saying among themselves, Who then can be saved? 27 And Jesus looking upon them saith, With men it is impossible, but not with God: for with God all things are possible. 28 Then Peter began to say unto him, Lo, we have left all, and have followed thee. 29 And Jesus answered and said, Verily I say unto you, There is no man that hath left house, or brethren, or sisters, or father, or mother, or wife, or children, or lands, for my sake, and the gospel's, 30 But he shall receive an hundredfold now in this time, houses, and brethren, and sisters, and mothers, and children, and lands, with persecutions; and in the world to come eternal life. 31 But many that are first shall be last; and the last first.

32 And they were in the way going up to Jerusalem; and Jesus went before them: and they were amazed, and as they followed, they were afraid. And he took again the twelve, and began to tell them what things should happen unto him, 33 Saying, Behold, we go up to Jerusalem; and the Son of man shall be delivered unto the chief priests, and unto the scribes; and they shall condemn him to death, and shall deliver him to the Gentiles: 34 And they shall mock him, and shall scourge him, and shall spit upon him, and shall kill him: and the third day he shall rise again. 35 And James and John, the sons of Zebedee, come unto him, saying, Master, we would that thou should do for us whatsoever we shall desire. 36 And he said unto them, What would ye that I should do for you? 37 They said unto him, Grant unto us that we may sit, one on thy right hand, and the other on thy left hand, in thy glory. 38 But Jesus said unto them, Ye know not what ye ask: can ye drink of the cup that I drink of? and be baptized with the baptism that I am baptized with? 39 And they said unto him, We can. And Jesus said unto them, Ye shall indeed drink of the cup that I drink of; and with the baptism that I am baptized with shall ye be baptized: 40 But to sit on my right hand and on my left hand is not mine to give; but it shall be given to them for whom it is prepared. 41 And when the ten heard it, they began to be much displeased with James and John. 42 But Jesus called them to him, and saith unto them, Ye know that they which are accounted to rule over the Gentiles exercise lordship over them; and their great ones exercise authority upon them. 43 But so shall it not be among you: but whosoever will be great among you, shall be your minister: 44 And whosoever of you will be the chiefest, shall be servant of all. 45 For even the Son of man came not to be ministered unto, but to minister, and to give his life a ransom for many. 46 And they came to Jericho: and as he went out of Jericho with his disciples and a great number of people, blind Bartimeus, the son of Timeus, sat by the highway side begging. 47 And when he heard that it was Jesus of Nazareth, he began to cry out, and say, Jesus, thou son of David, have mercy on me. 48 And many charged him that he should hold his peace: but he cried the more a great deal, Thou son of David, have mercy on me. 49 And Jesus stood still, and commanded him to be called. And they call the blind man, saying unto him, Be of good comfort, rise; he calleth thee. 50 And he, throwing away his garment, rose, and came to Jesus. 51 And Jesus answered and said unto him, What wilt thou that I should do unto thee? The blind man said unto him, Lord, that I might receive my sight. 52 And Jesus said unto him, Go thy way; thy faith hath made thee whole. And straightway he received his sight, and followed Jesus in the way.

11 And when they come nigh to Jerusalem, unto Bethphage and Bethany, at the mount of Olives, he sendeth forth two of his disciples, 2 And saith unto them, Go your way into the village over against you: and as soon as ye be entered into it, ye shall find a colt tied, whereon never man sat; loose him, and bring him. 3 And if any man say unto you, Why do ye this? say ye that the Lord hath need of him; and straightway he will send him hither. 4 And they went their way, and found the colt tied by the door without in a place where two ways met; and they loose him. 5 And certain of them that stood there said unto them, What do ye, loosing the colt? 6 And they said unto them even as Jesus had commanded: and they let them go. 7 And they brought the colt to Jesus, and cast their garments on him; and he sat upon him. 8 And many spread their garments in the way: and others cut down branches off the trees, and strawed them in the way. 9 And they that went before, and they that followed, cried, saying, Hosanna; Blessed is he that cometh in the name of the Lord: 10 Blessed be the kingdom of our father David, that cometh in the name of the Lord: Hosanna in the highest. 11 And Jesus entered into Jerusalem, and into the temple: and when he had looked round about upon all things, and now the eventide was come, he went out unto Bethany with the twelve. 12 And on the morrow, when they were come from Bethany, he was hungry: 13 And seeing a fig tree afar off having leaves, he came, if haply he might find any thing thereon: and when he came to it, he found nothing but leaves; for the time of figs was not yet. 14 And Jesus answered and said unto it, No man eat fruit of thee hereafter for ever. And his disciples heard it. 15 And they come to Jerusalem: and Jesus went into the temple, and began to cast out them that sold and bought in the temple, and overthrew the tables of the moneychangers, and the seats of them that sold doves; 16 And would not suffer that any man should carry any vessel through the temple. 17 And he taught, saying unto them, Is it not written, My house shall be called of all nations the house of prayer? but ye have made it a den of thieves. 18 And the scribes and chief priests heard it, and sought how they might destroy him: for they feared him, because all the people was astonished at his doctrine. 19 And when even was come, he went out of the city. 20 And in the morning, as they passed by, they saw the fig tree dried up from the roots. 21 And Peter calling to remembrance saith unto him, Master, behold, the fig tree which thou cursedst is dried up. 22 And Jesus answering saith unto them, Have faith in God. 23 For verily I say unto you, That whosoever shall say unto this mountain, Be thou removed, and be thou cast into the sea; and shall not doubt in his heart, but shall believe that those things which he saith shall come to pass; he shall have whatsoever he saith. 24 Therefore I say unto you, What things soever ye desire, when ye pray, believe that ye receive them, and ye shall have them. 25 And when ye stand praying, forgive, if ye have ought against any: that your Father also which is in heaven may forgive you your trespasses. 26 But if ye do not forgive, neither will your Father which is in heaven forgive your trespasses. 27 And they come again to Jerusalem: and as he was walking in the temple, there come to him the chief priests, and the scribes, and the elders, 28 And say unto him, By what authority doest thou these things? and who gave thee this authority to do these things? 29 And Jesus answered and said unto them, I will also ask of you one question, and answer me, and I will tell you by what authority I do these things. 30 The baptism of John, was it from heaven, or of men? answer me. 31 And they reasoned with themselves, saying, If we shall say, From heaven; he will say, Why then did ye not believe him? 32 But if we shall say, Of men; they feared the people: for all men counted John, that he was a prophet indeed. 33 And they answered and said unto Jesus, We cannot tell. And Jesus answering saith unto them, Neither do I tell you by what authority I do these things.

12 And he began to speak unto them by parables. A certain man planted a vineyard, and set a hedge about it, and digged a place for the winefat, and built a tower, and let it forth to husbandmen, and went into a far country. 2 And at the season he sent to the husbandmen a servant, that he might receive from the husbandmen of the fruit of the vineyard. 3 And they caught him, and beat him, and sent him away empty. 4 And again he sent unto them another servant; and at him they cast stones, and wounded him in the head, and sent him away shamefully handled. 5 And again he sent another; and him they killed, and many others; beating some, and killing some. 6 Having yet therefore one son, his wellbeloved, he sent him also last unto them, saying, They will reverence my son. 7 But those husbandmen said among themselves, This is the heir; come, let us kill him, and the inheritance shall be ours. 8 And they took him, and killed him, and cast him out of the vineyard. 9 What shall therefore the lord of the vineyard do? he will come and destroy the husbandmen, and will give the vineyard unto others. 10 And have ye not read this scripture; The stone which the builders rejected is become the head of the corner: 11 This was the Lord's doing, and it is marvellous in our eyes? 12 And they sought to lay hold on him, but feared the people: for they knew that he had spoken the parable against them: and they left him, and went their way. 13 And they send unto him certain of the Pharisees and of the Herodians, to catch him in his words. 14 And when they were come, they say unto him, Master, we know that thou art true, and carest for no man: for thou regardest not the person of men, but teachest the way of God in truth: Is it lawful to give tribute to Cesar, or not? 15 Shall we give, or shall we not give? But he, knowing their hypocrisy, said unto them, Why tempt ye me? bring me a penny, that I may see it. 16 And they brought it. And he saith unto them, Whose is this image and superscription? And they said unto him, Cesar's. 17 And Jesus answering said unto them, Render to Cesar the things that are Cesar's, and to God the things that are God's. And they marvelled at him. 18 Then come unto him the Sadducees, which say there is no resurrection; and they asked him, saying, 19 Master, Moses wrote unto us, If a man's brother die, and leave his wife behind him, and leave no children, that his brother should take his wife, and raise up seed unto his brother. 20 Now there were seven brethren: and the first took a wife, and dying left no seed. 21 And the second took her, and died, neither left he any seed: and the third likewise. 22 And the seven had her, and left no seed: last of all the woman died also. 23 In the resurrection therefore, when they shall rise, whose wife of them is she? for the seven had her to wife. 24 And Jesus answering said unto them, Do ye not therefore err, because ye know not the scriptures, neither the power of God? 25 For when they shall rise from the dead, they neither marry, nor are given in marriage; but are as the angels which are in heaven. 26 And as touching the dead, that they rise: have ye not read in the book of Moses, how in the bush God spake unto him, saying, I am the God of Abraham, and the God of Isaac, and the God of Jacob? 27 He is not the God of the dead, but the God of the living: ye therefore do greatly err. 28 And one of the scribes came, and having heard them reasoning together, and perceiving that he had answered them well, asked him, Which is the first commandment of all? 29 And Jesus answered him, The first of all the commandments is, Hear, O Israel; The Lord our God is one Lord: 30 And thou shalt love the Lord thy God with all thy heart, and with all thy soul, and with all thy mind, and with all thy strength: this is the first commandment. 31 And the second is like, namely this, Thou shalt love thy neighbour as thyself. There is none other commandment greater than these. 32 And the scribe said unto him, Well, Master, thou hast said the truth: for there is one God; and there is none other but he: 33 And to love him with all the heart, and with all the understanding, and with all the soul, and with all the strength, and to love his neighbour as himself, is more than all whole burnt offerings and sacrifices. 34 And when Jesus saw that he answered discreetly, he said unto him, Thou art not far from the kingdom of God. And no man after that durst ask him any question. 35 And Jesus answered and said, while he taught in the temple, How say the scribes that Christ is the son of David? 36 For David himself said by the Holy Ghost, The Lord said to my Lord, Sit thou on my right hand, till I make thine enemies thy footstool. 37 David therefore himself calleth him Lord; and whence is he then his son? And the common people heard him gladly. 38 And he said unto them in his doctrine, Beware of the scribes, which love to go in long clothing, and love salutations in the marketplaces, 39 And the highest seats in the synagogues, and the chief rooms at feasts: 40 Which devour widows' houses, and for a pretence make long prayers: these shall receive greater damnation. 41 And Jesus sat over against the treasury, and beheld how the people cast money into the treasury: and many that were rich cast in much. 42 And there came a certain poor widow, and she threw in two mites, which make a farthing. 43 And he called unto him his disciples, and saith unto them, Verily I say unto you, That this poor widow hath cast more in, than all they which have cast into the treasury: 44 For all they did cast in of their abundance; but she of her want did cast in all that she had, even all her living.

13 And as he went out of the temple, one of his disciples saith unto him, Master, see what manner of stones and what buildings are here! 2 And Jesus answering said unto him, Seest thou these great buildings? there shall not be left one stone upon another, that shall not be thrown down. 3 And as he sat upon the mount of Olives over against the temple, Peter and James and John and Andrew asked him privately, 4 Tell us, when shall these things be? and what shall be the sign when all these things shall be fulfilled? 5 And Jesus answering them began to say, Take heed lest any man deceive you: 6 For many shall come in my name, saying, I am Christ; and shall deceive many. 7 And when ye shall hear of wars and rumours of wars, be ye not troubled: for such things must needs be; but the end shall not be yet. 8 For nation shall rise against nation, and kingdom against kingdom: and there shall be earthquakes in divers places, and there shall be famines and troubles: these are the beginnings of sorrows. 9 But take heed to yourselves: for they shall deliver you up to councils; and in the synagogues ye shall be beaten: and ye shall be brought before rulers and kings for my sake, for a testimony against them. 10 And the gospel must first be published among all nations. 11 But when they shall lead you, and deliver you up, take no thought beforehand what ye shall speak, neither do ye premeditate: but whatsoever shall be given you in that hour, that speak ye: for it is not ye that speak, but the Holy Ghost. 12 Now the brother shall betray the brother to death, and the father the son; and children shall rise up against parents, and cause them to be put to death. 13 And ye shall be hated of all men for my name's sake: but he that shall endure unto the end, the same shall be saved. 14 But when ye shall see the abomination of desolation, spoken of by Daniel the prophet, standing where it ought not, (let him that readeth understand,) then let them that be in Judea flee to the mountains: 15 And let him that is on the housetop not go down into the house, neither enter therein, to take any thing out of his house: 16 And let him that is in the field not turn back again for to take up his garment. 17 But woe to them that are with child, and to them that give suck in those days! 18 And pray ye that your flight be not in the winter. 19 For in those days shall be affliction, such as was not from the beginning of the creation which God created unto this time, neither shall be. 20 And except that the Lord had shortened those days, no flesh should be saved: but for the elect's sake, whom he hath chosen, he hath shortened the days. 21 And then if any man shall say to you, Lo, here is Christ; or, lo, he is there; believe him not: 22 For false Christs and false prophets shall rise, and shall show signs and wonders, to seduce, if it were possible, even the elect. 23 But take ye heed: behold, I have foretold you all things. 24 But in those days, after that tribulation, the sun shall be darkened, and the moon shall not give her light, 25 And the stars of heaven shall fall, and the powers that are in heaven shall be shaken. 26 And then shall they see the Son of man coming in the clouds with great power and glory. 27 And then shall he send his angels, and shall gather together his elect from the four winds, from the uttermost part of the earth to the uttermost part of heaven. 28 Now learn a parable of the fig tree; When her branch is yet tender, and putteth forth leaves, ye know that summer is nigh at hand: 29 So ye in like manner, when ye shall see these things come to pass, know that it is nigh, even at the doors. 30 Verily I say unto you, that this generation shall not pass, till all these things be done. 31 Heaven and earth shall pass away: but my words shall not pass away. 32 But of that day and that hour knoweth no man, no, not the angels which are in heaven, neither the Son, but the Father. 33 Take ye heed, watch and pray: for ye know not when the time is. 34 For the Son of man is as a man taking a far journey, who left his house, and gave authority to his servants, and to every man his work, and commanded the porter to watch. 35 Watch ye therefore: for ye know not when the master of the house cometh, at even, or at midnight, or at the cockcrowing, or in the morning: 36 Lest coming suddenly he find you sleeping. 37 And what I say unto you I say unto all, Watch.

14 After two days was the feast of the passover, and of unleavened bread: and the chief priests and the scribes sought how they might take him by craft, and put him to death. 2 But they said, Not on the feast day, lest there be an uproar of the people. 3 And being in Bethany in the house of Simon the leper, as he sat at meat, there came a woman having an alabaster box of ointment of spikenard very precious; and she brake the box, and poured it on his head. 4 And there were some that had indignation within themselves, and said, Why was this waste of the ointment made? 5 For it might have been sold for more than three hundred pence, and have been given to the poor. And they murmured against her. 6 And Jesus said, Let her alone; why trouble ye her? she hath wrought a good work on me. 7 For ye have the poor with you always, and whensoever ye will ye may do them good: but me ye have not always. 8 She hath done what she could: she is come aforehand to anoint my body to the burying. 9 Verily I say unto you, Wheresoever this gospel shall be preached throughout the whole world, this also that she hath done shall be spoken of for a memorial of her. 10 And Judas Iscariot, one of the twelve, went unto the chief priests, to betray unto them. 11 And when they heard it, they were glad, and promised to give him money. And he sought how he might conveniently betray him. 12 And the first day of unleavened bread, when they killed the passover, his disciples said unto him, Where wilt thou that we go and prepare

der Richter, ſich ſtütze" (S. 19 f.). Recht und Sittlichkeit ſollen alſo darum denſelben Grund und Quell haben, weil die „Geſinnung," in welcher alle Sittlichkeit wurzele, auch eine weſentliche Rückſicht, Norm und Stütze des Rechts und ſeiner Geltung ſey. Allein — um den zuletzt erwähnten, aber am meiſten in's Gewicht fallenden Punkt zuerſt in Betracht zu ziehen, — geſetzt auch daß eine gute und ſichere Rechtspflege nur möglich iſt in einem Gemeinweſen, in welchem Sittlichkeit und ſittliche Geſinnung waltet und in welchem man alſo auf die Wahrhaftigkeit der Zeugen, die Gewiſſenhaftigkeit der Geſchworenen, die Unparteilichkeit der Richter rechnen kann, — und wir ſind weit entfernt dieſen Satz zu beſtreiten, — ſo folgt daraus doch keineswegs, daß das Recht ſelbſt von der Sittlichkeit abhängig ſey, in dem Boden der Sittlichkeit wurzele und aus demſelben Geiſte mit der Sittlichkeit entſtehe. Nur die Geltung oder vielmehr Geltendmachung des Rechts im Staate iſt ja von der ſittlichen Geſinnung ſeiner Bürger abhängig. Aber ob ich mein Recht auch geltend machen kann, iſt für das Weſen und den Begriff, für Grund und Urſprung des Rechts ganz gleichgültig: mein Recht, wenn es nur an ſich Recht iſt (der Idee des Rechts entſpricht), bleibt Recht, auch wenn es mir infolge falſchen Zeugniſſes oder der Gewiſſenloſigkeit und Parteilichkeit des Richters abgeſprochen wird. Die Abhängigkeit der Rechtspflege von der ſittlichen Geſinnung beweiſt mithin nichts für Trendelenburg's Grundanſicht. Gegen ſeine beiden andern Argumente aber läßt ſich zuvörderſt einwenden, daß ſie eine petitio principii involviren. Denn wenn auch das poſitive Recht (ſey es das römiſche oder irgend ein andres) die Geſinnung zur rechtlichen Norm einſetzt oder von ihr rechtliche Folgen abhängig macht, ſo fragt es ſich noch erſt, ob das poſitive Recht zu ſolchen Beſtimmungen berechtigt iſt, d. h. ob dieſe Beſtimmungen der Idee des Rechts entſprechen. Geſetzt aber auch, dieß wäre der Fall, ſo folgt daraus wiederum nicht, was Trendelenburg daraus ableitet. Denn daß das Strafrecht wie das Civilrecht bei den Handlungen, die der rechtlichen Be-

erachten ſey, ob und wie weit alſo die Principien des Rechts und reſp. der Sittlichkeit ihre volle Anwendung auf ſie finden. Dieſe Gemeinſamkeit des Gegenſtandes und ſeines formalen allgemeinen Begriffs hindert aber keineswegs, daß nicht die Principien der Beurtheilung, d. h. die Ideen des Rechts und der Sittlichkeit, weit auseinander gehen könnten. Vielmehr gehen ſie in der That weit auseinander, und das ſittliche Urtheil wird häufig eine Handlung nach Motiv, Abſicht, Vorſatz verdammen, welche das rechtliche Urtheil erlaubt und anerkennt. — Der dritte Fall endlich, auf den ſich Trendelenburg beruft, iſt gar kein Fall, bei welchem die „Geſinnung" rechtlich in Betracht käme. Denn es wird ja nur ganz äußerlich derjenige Grad der Sorgfalt, den ein guter Hausvater bei der Verwaltung ſeines eignen Vermögens anzuwenden pflegt, zum Maaßſtab der etwaigen culpa bei Verwaltung ihm anvertrauten Gutes angenommen, gleichgültig, welche Geſinnung den guten Hausvater und den Verwalter anvertrauten Guts bei ſeinem Verfahren beſeelen möge. —

Der Raum geſtattet uns leider nicht, auf die feine und ſorgfältige Durchführung, durch welche Trendelenburg im zweiten Haupttheile ſeines Werks ſeine Principien zu erhärten ſucht und in welcher gerade der große Scharfſinn, die Fülle der Gelehrſamkeit und die Gründlichkeit der Forſchung, kurz die Gediegenheit ſeiner Arbeit am klarſten hervortritt, näher einzugehen. Trendelenburg's Werke indeß wollen eben ſelbſt geleſen und ſtudirt ſeyn; bei ihnen reicht am wenigſten eine bloße Kenntnißnahme aus, wie ſie eine wenn auch noch ſo eingehende Kritik oder ſ. g. Anzeige doch nur gewähren kann. Das gilt in vollem Maaße auch von der vorliegenden Schrift, deren ſorgfältiges Studium wir daher dem Leſer nur angelegentlichſt empfehlen können. —

H. Ulrici.

Der religiöſe Glaube. Eine pſychologiſche Studie. Als Beitrag zur Pſychologie und Religionsphiloſophie von Dr. David Aſher. Leipzig, Arnold'ſche Buchh. 1860.

So verbreitet auch heutzutage noch immer die Meinung iſt, daß Philoſophie und Religion, Glauben und Wiſſen in ei-

les conditions d'hygiène et d'habitation, elle est un foyer de maladies et de misère. Les villes ont besoin de l'air et de la lumière des champs, de la force et de la santé de leurs habitants. Les campagnes ont besoin de la richesse et de la culture des villes. Il faut donc que la ville et la campagne s'unissent. Il faut que la ville descende à la campagne et que la campagne monte à la ville. Il faut que la ville et la campagne se marient.

Ce mariage, Howard l'a célébré par la création de la cité-jardin. Il a montré que la cité-jardin était la seule forme de ville qui pût être saine et heureuse. Il a montré que la cité-jardin était la seule forme de ville qui pût être économiquement viable. Il a montré que la cité-jardin était la seule forme de ville qui pût être socialement juste.

Howard a montré que la cité-jardin était la seule forme de ville qui pût être saine et heureuse parce qu'elle est la seule qui soit à la mesure de l'homme. Elle est assez petite pour que chacun puisse y vivre à proximité de la campagne, et assez grande pour que chacun puisse y trouver tout ce dont il a besoin. Elle est assez petite pour que chacun puisse y circuler facilement à pied ou à bicyclette, et assez grande pour que les transports en commun y soient rentables. Elle est assez petite pour que chacun puisse y connaître ses voisins, et assez grande pour que chacun puisse y trouver des amis. Elle est assez petite pour que chacun puisse y participer à la vie de la cité, et assez grande pour que la vie de la cité soit riche et variée.

Howard a montré que la cité-jardin était la seule forme de ville qui pût être économiquement viable parce qu'elle est la seule qui soit à la mesure des ressources. Elle est assez petite pour que les ressources naturelles qui l'entourent puissent suffire à ses besoins, et assez grande pour que les industries qui s'y installent puissent trouver les capitaux et la main-d'œuvre dont elles ont besoin. Elle est assez petite pour que les déchets qu'elle produit puissent être recyclés sur place, et assez grande pour que les usines qui les recyclent puissent être rentables. Elle est assez petite pour que l'énergie qu'elle consomme puisse être produite localement, et assez grande pour que les centrales qui la produisent puissent être efficaces.

Howard a montré que la cité-jardin était la seule forme de ville qui pût être socialement juste parce qu'elle est la seule qui soit à la mesure de la démocratie. Elle est assez petite pour que chacun puisse y participer à la vie politique, et assez grande pour que les décisions qui y sont prises puissent avoir un impact réel. Elle est assez petite pour que chacun puisse y connaître les élus, et assez grande pour que les élus puissent représenter la diversité de la population. Elle est assez petite pour que chacun puisse y contrôler l'action des élus, et assez grande pour que les élus puissent avoir une marge de manœuvre.

Howard a montré que la cité-jardin était la seule forme de ville qui pût être saine et heureuse, économiquement viable et socialement juste. Howard a montré que la cité-jardin était la seule forme de ville qui pût être durable.

Hotel, Paris, and the gallery of the Grand Palais, which together with the Petit Palais and the Pont Alexandre III. make up the Exhibition of 1900, and the Pont Neuf, which is the oldest bridge in Paris, and the Pont Alexandre III., which is the newest and most splendid. The Pont Neuf is a plain, solid, and massive structure, and the Pont Alexandre III. is a magnificent example of modern engineering and decoration. The Pont Neuf is a plain, solid, and massive structure, and the Pont Alexandre III. is a magnificent example of modern engineering and decoration.

The Pont Neuf is a plain, solid, and massive structure, and the Pont Alexandre III. is a magnificent example of modern engineering and decoration. The Pont Neuf is a plain, solid, and massive structure, and the Pont Alexandre III. is a magnificent example of modern engineering and decoration.

dern lediglich Wahrheiten, und zwar verschiedener Art,
da seyen: historische, mathematische, physikalische, Vernunft-
hrheiten u. s. w. Dieser durch nichts begründeten Versiche-
ıg erlauben wir uns die bescheidene Frage gegenüberzustellen:
denn die vielen Wahrheiten des Verf. wiederum nur ein Ag-
gat oder vielmehr eine Einheit unter sich bilden? Nimmt
ın, wie man kaum anders kann, das letztere an, so muß doch
ohl dieß, daß die vielen Wahrheiten unter sich eine Einheit
den, selbst eine Wahrheit, und da das Viele in und aus der
nheit, worin es gesetzt ist, begriffen werden muß, so muß jene
ne Wahrheit die Grundwahrheit selbst seyn. Oder mit andern
orten: jede der vielen besonderen Wahrheiten, welche A. gel-
n läßt, ist doch nothwendig eine besondere Form der Einheit
m Denken und Seyn. Das Besondere aber setzt das Allgemeine
raus. Jene besonderen Formen der Einheit von Denken und
eyn setzen daher eine schlechthin allgemeine, universelle Einheit
s Denkens und Seyns voraus, durch welche erst die besonde-
n, vielen Wahrheiten möglich sind, und jene universelle Ein-
eit kann ihr Princip nur in dem unbedingten Grund aller
inge haben, welcher demnach in sich selbst die Ureinheit des
enkens und Seyns seyn muß. Eben dieß absolute Princip der
niversellen Einheit des Denkens und Seyns ist darum die Eine,
ie absolute Wahrheit, deren Seyn A. leugnet. Spinoza ist
urch einen einfachen, nothwendigen Gedankengang auf seine ab-
olute Substanz geführt worden, und hat sie als Grundeinheit
es Denkens und Seyns schlechthin begriffen; sein Fehler war
ur, daß er die Bildung dieses Begriffs nicht weit genug fort-
eführt und ihn nicht gehörig durchdacht hat, weil er sonst hätte
insehen müssen, daß die absolute Substanz, sowie sie in sich un-
ndliches Seyn ist, auch das schöpferische Denken alles Seyns
eyn und ihr die unendliche Weisheit als ewiges Hervorbringen
es Ideensystems zukommen müsse.

Alle Wahrheiten sollen nun nach des Verf. Ansicht auf Sinnesanschauungen zurückgeführt werden können. Der-
elbe schildert uns lebhaft das Labyrinth von Zweifeln, in wel-

der Bibliothek, auf welche Pfalzgraf Johann Casimir († 1592) seine Bücher vermachte, und die Bibliothek des Pfalzgrafen Johann Wilhelm († 1690), die in Düsseldorf aufgestellt war. Die Bibliothek des Pfalzgrafen Johann Casimir wurde 1622 nach Heidelberg gebracht und dort der Bibliothek der Kurfürsten einverleibt. Die Bibliothek des Pfalzgrafen Johann Wilhelm wurde 1715 nach München gebracht und dort der Hofbibliothek einverleibt. Die Bibliothek des Pfalzgrafen Johann Wilhelm wurde 1715 nach München gebracht und dort der Hofbibliothek einverleibt.

ken verſteht, welche das Denken von ſelbſt, auf ſpontane Weiſe, hiezu durch die Sinnesempfindung nur veranlaßt oder ſollicitirt, urſprünglich ſchon bei ſeinem erſten Erwachen bildet. Dieß iſt die tiefere Wahrheit, welche der Lehre von den angeborenen Ideen zu Grunde liegt, und, indem der Senſualismus eben dieſe Lehre um der widerſinnigen Form willen, in welcher ſie jene Wahrheit enthält, verwirft, geräth er zu der ſeichten Annahme, die ihn eben zum Senſualismus als ſolchem macht, daß die Sinnlichkeit die alleinige Quelle der Wahrheit ſey oder, wie ſich der Verf. ausdrückt, daß die Wahrheiten ſämmtlich auf Sinnesanſchauungen zurückgeführt werden können.

Schon Kant hat bekanntlich hierauf hingewieſen, wenngleich ſeine Analyſe der Erkenntnißthätigkeit noch mit manchen Irrthümern und Unklarheiten behaftet iſt. Gegen die Kant'ſche Anſicht, nach welcher die Kategorien alle Erfahrung bedingen und ermöglichen, wendet nun freilich A. ein, jedes richtige und bewährte Urtheil beruhe auf Erfahrung. Bleiben wir z. B. bei dem von Kant ſelbſt angeführten Satze ſtehen: alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache; ſo leuchte es jedem unbefangenen und von der Spekulation nicht irregeleiteten Geiſte faſt von ſelbſt ein, daß wir zu einem ſolchen Urtheil nur a posteriori oder durch die Erfahrung gelangen, indem wir nämlich einerſeits beobachtet oder wahrgenommen haben, daß nichts von ſelbſt entſteht, und andererſeits, daß jeder Akt oder alles, was geſchieht, ſeine Folgen hat, was wir dann Urſache und Wirkung nennen. Allein mit dieſer Einwendung beweiſt eben der Verf. nur, daß er die Lehre Kant's gar nicht gefaßt hat, und daß der „unbefangene, von der Spekulation nicht irregeleitete Geiſt" nicht ſelten in dem ungründlichen, vulgären Bewußtſeyn beſteht, das zwar bei der unphiloſophiſchen Menge ſehr natürlich iſt, deſſen Sichtung aber von Denjenigen erwartet werden dürfte, welche das Wort in Fragen der Philoſophie ergreifen wollen. Denn die Erfahrung beruht ſelbſt auf einer Reihe gleichartiger Wahrnehmungen, die Wahrnehmung aber auf Sinnesempfindung und dieſe auf der zunächſt ſubjektiven Nervenaffektion. Daß aber dieſer Affektion

15,000. Bradford, W., of Leeds. Boring or drilling machines. [Class 7.] [Also in Class 8.] Relates to machines for boring holes in the ends of connecting-rods, and has for its object to provide a machine which will bore the holes in the rod and finish the ends of the rod at the same time. The machine is provided with a pair of boring-spindles, one of which is fixed and the other adjustable, and a pair of cutters are carried by each spindle. The rod is clamped between the spindles, and the cutters are fed simultaneously to the work. Dated June 29.

15,001. Bradford, W., of Leeds. Boring or drilling machines. [Class 7.] [Also in Class 8.] Relates to machines for boring holes in the ends of connecting-rods, and has for its object to provide a machine which will bore the holes in the rod and finish the ends of the rod at the same time. The machine is provided with a pair of boring-spindles, one of which is fixed and the other adjustable, and a pair of cutters are carried by each spindle. The rod is clamped between the spindles, and the cutters are fed simultaneously to the work. Dated June 29.

15,002. Bradford, W., of Leeds. Boring or drilling machines. [Class 7.] [Also in Class 8.] Relates to machines for boring holes in the ends of connecting-rods, and has for its object to provide a machine which will bore the holes in the rod and finish the ends of the rod at the same time. The machine is provided with a pair of boring-spindles, one of which is fixed and the other adjustable, and a pair of cutters are carried by each spindle. The rod is clamped between the spindles, and the cutters are fed simultaneously to the work. Dated June 29.

The following letter, dated at Strasburgh the 20th of March, 1553, from Peter Martyr to Bullinger, will show with what views and sentiments he left England. "Our friend Cranmer, I am sure, will not be wanting to himself, nor to the cause of God, as far as he can with safety. He is a man of a most excellent genius, and of a most ardent love to the truth. He is also very learned, and has a most happy memory. He is not, indeed, very fit for the management of affairs, but he is a most faithful counsellor, and a most diligent bishop. He is, moreover, a most agreeable companion, and a most sincere friend. He is, in short, a man of such a character, that I cannot sufficiently express my love for him, nor my grief for his misfortunes. I am sorry that I left England, but I could not help it. I am sorry that I left my friends, my colleagues, my pupils, my church, my library, my house, my garden, my fish-pond, my vineyard, and all my other conveniences, which I had procured with great labour and expense. But I am most sorry that I left my wife, whom I had married in my old age, and who was the companion of my studies, my cares, my dangers, my fears, my sorrows, and my consolations. I am sorry that I left my dear Edward, whom I loved as my own son, and who was the most promising youth in the world. I am sorry that I left my dear Queen Elizabeth, who was the most learned princess in the world, and who was the most zealous for the truth. I am sorry that I left my dear Queen Mary, who was the most pious princess in the world, and who was the most zealous for the truth. I am sorry that I left my dear Queen Jane, who was the most pious princess in the world, and who was the most zealous for the truth. I am sorry that I left my dear Queen Anne, who was the most pious princess in the world, and who was the most zealous for the truth. I am sorry that I left my dear Queen Catherine, who was the most pious princess in the world, and who was the most zealous for the truth. I am sorry that I left my dear Queen Katherine, who was the most pious princess in the world, and who was the most zealous for the truth. I am sorry that I left my dear Queen Katherine, who was the most pious princess in the world, and who was the most zealous for the truth.

[redacted]

No. 1911. 1. Whereas by an Act passed in the session of the 33 & 34 Vict. c. 10. thirty-third and thirty-fourth years of Her Majesty, intituled "An Act to amend the Law relating to the Coinage," it is amongst other things enacted that the Mint shall be under the control of the Commissioners of Her Majesty's Treasury, and that the Commissioners of Her Majesty's Treasury may from time to time make such regulations as they think fit for the conduct of the business of the Mint, and may appoint such officers as they think fit, and may remove any officer appointed by them, and may assign to any officer appointed by them such duties as they think fit, and may alter the duties of any such officer, and may abolish any office held by any such officer, and may make such regulations as they think fit for the payment of the salaries and remuneration of officers of the Mint, and may make such regulations as they think fit for the superannuation of officers of the Mint, and may make such regulations as they think fit for the payment of compensation to officers of the Mint who may be removed from their offices, and may make such regulations as they think fit for the payment of compensation to officers of the Mint whose offices may be abolished, and may make such regulations as they think fit for the payment of compensation to officers of the Mint whose duties may be altered

s eine gewisse Glaubensform gibt, welche von einer gewissen ntipathie gegen die Vernunft beseelt ist. Allein die gesunde, benskräftige Glaubensrichtung ist dieß nicht. Der wahre Glaube at in sich selbst den Drang, sich zum Wissen zu gestalten, und ssen objektiv gewiß zu werden, wovon er selbst nur die subjekve Gewißheit in sich trägt; weil es ein und derselbige Geist, n und dasselbe Ich ist, welches fühlt und denkt, so müssen uch beide Formen des Geisteslebens, Fühlen und Denken, zur neren Uebereinstimmung unter sich bestimmt seyn, hiezu gelanen können und sollen, und darum sehen wir zu allen Zeiten, aß die hervorragendsten Glaubenshelden auch Männer von hoer, gediegener Weisheit sind, und daß, eine je höhere Stufe der ntwicklung eine Religion oder eine Kirche einnimmt, desto reier auch in ihr und aus ihr die systematische Theologie sich ntfaltet. Bei dieser Entwicklung des Glaubens zum Wissen steen beide im Verhältniß der Wechselwirkung zu einander. Einerits gewinnt das ächte Wissen durch seine Uebereinstimmung mit em lauteren Glauben, dessen Selbstobjektivirung es ist, an inerem Gehalt und lebendiger Ueberzeugungskraft; andererseits ußert das Denken auf das Gefühl, dem sich leicht unlautere antasiegebilde beimischen, eine läuternde, reinigende Wirkung. Gegen solche Kritik des Denkens sträubt sich das wahre, religiöse Gefühl, das selbst schon die an sich seyende, unmittelbare Vernunft ist, keineswegs, und nur gegen ein leeres, hohles, auch en göttlichen Glaubensinhalt mit seiner falschen Dialektik zerören wollendes Denken legt das religiöse Gefühl — und zwar it Recht — sein Veto ein. Das ist es, was Asher eigentlich meint, was er aber mit einer Gleichgiltigkeit, ja einem Widerillen des Glaubens gegen alles Wissen verwechselt hat.

Freilich scheint nach des Verf. Ansicht die Schuld der Disrepanz zwischen Glauben und Wissen eigentlich auf Seiten des tzteren zu liegen. Asher glaubt, daß selbst der Mensch von geistestem Verstand und den ausgebildetsten Fähigkeiten mit all einem Denken es nicht weiter bringe, als bis zur Idee einer rsten Ursache, und gewiß, ein solcher nebelhafter, unbestimm-

the Bridegroom, the Bride and the Bridegroom and the Bride, the Bridegroom and the Bride and

yn und Wesen derselben liege und von demselben unab-
mbar sey, und gerade hieraus in Verbindung mit dem wei-
n nothwendigen Gedanken, daß die Zweckmäßigkeit der Welt,
:s Organismus im Großen und Kleinen ihren Grund nur
einer unendlichen Intelligenz haben kann, schließt der teleolo-
he Beweis, daß dieselbe Intelligenz zugleich Grund des
:yns und Wesens der Dinge, also Schöpferin derselben
ı müsse und nicht blos das anordnende, ihr Seyn selbst
aussetzende Princip derselben seyn könne.

Gegenüber von den anerzogenen, religiösen Vorstellungen
cht nun A. schließlich die Nothwendigkeit des Zweifels gel-
b, welcher noch nicht Unglaube, sondern vielmehr die Bedin-
ıg des reinen, lauteren Glaubens sey. Damit nun aber, wie
ß so oft, zumal in unserem Zeitalter, der Fall ist, und wie
ß so Viele bei tiefer innerer Zerrissenheit an sich erfahren, die
epsis späterhin bei ihrem Erwachen nicht mit der vergänglichen,
vahren Hülle auch den ewigen Glaubenskern zerstöre, sollen
ı Kindern nur die einfachsten und faßlichsten Lehren der Reli-
n vorgetragen werden, die sich von selbst in ihrer ewigen
ıhrheit dem Gemüth offenbaren. In diesen Wunsch stimmt
h der Unterz. von ganzem Herzen ein. Die Verwirklichung
ses Wunsches setzt aber voraus, daß das Geschlecht der Er-
chsenen selbst vorerst zu jener Läuterung und Vertiefung des
ligiösen Glaubens hindurchdringe, welche nur dem ächten gründ-
ıen und vernünftigen Denken in Verbindung mit einem durch-
ı reinen, sittlichen Wollen möglich ist, und hierin eben zeigt
ı die von uns am Anfang unseres Referats geltend gemachte
ındwesentliche Einheit von Glauben und Wissen, die der Verf.
ɔst noch nicht erkannt hat, in ihrer geschichtlichen Bedeutung
das höchste Streben unseres Zeitalters.

Wirth.

Ferrari, Alessandro, Bruno Bonaventura, Antonio Angelucci, Marco Bucalossi, Luca Rivano Fischer, Amedeo Lanzetta, Paolo Garbini, Alessandro Volpe, Stefano Stefanini, Claudio Bonivento, Davide Faconti, and Wouter Kamerman. 2021. "PAL-ROS: A Novel ROS-Based Software Architecture for Autonomous Robotics." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 103 (3): 1–19. https://doi.org/10.1007/s10846-021-01491-0.

Fiorini, Paolo, and Zvi Shiller. 1998. "Motion Planning in Dynamic Environments Using Velocity Obstacles." *The International Journal of Robotics Research* 17 (7): 760–72. https://doi.org/10.1177/027836499801700706.

Fox, Dieter, Wolfram Burgard, and Sebastian Thrun. 1997. "The Dynamic Window Approach to Collision Avoidance." *IEEE Robotics & Automation Magazine* 4 (1): 23–33. https://doi.org/10.1109/100.580977.

Gerkey, Brian P., and Kurt Konolige. 2008. "Planning and Control in Unstructured Terrain." In *ICRA Workshop on Path Planning on Costmaps*. Pasadena, CA, USA.

Gerkey, Brian P., Richard T. Vaughan, and Andrew Howard. 2003. "The Player/Stage Project: Tools for Multi-Robot and Distributed Sensor Systems." In *Proceedings of the 11th International Conference on Advanced Robotics (ICAR)*, 317–23. Coimbra, Portugal.

Guimarães, Rafael L., André Schneider de Oliveira, João Alberto Fabro, Thiago Becker, and Vinicius Amilgar Brenner. 2016. "ROS Navigation: Concepts and Tutorial." In *Robot Operating System (ROS): The Complete Reference (Volume 1)*, edited by Anis Koubaa, 121–60. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-26054-9_6.

Hart, Peter E., Nils J. Nilsson, and Bertram Raphael. 1968. "A Formal Basis for the Heuristic Determination of Minimum Cost Paths." *IEEE Transactions on Systems Science and Cybernetics* 4 (2): 100–107. https://doi.org/10.1109/TSSC.1968.300136.

Hoffmann, Gabriel M., Steven L. Waslander, and Claire J. Tomlin. 2008. "Quadrotor Helicopter Trajectory Tracking Control." In *AIAA Guidance, Navigation and Control Conference and Exhibit*. Honolulu, Hawaii. https://doi.org/10.2514/6.2008-7410.

Kavraki, Lydia E., Petr Svestka, Jean-Claude Latombe, and Mark H. Overmars. 1996. "Probabilistic Roadmaps for Path Planning in High-Dimensional Configuration Spaces." *IEEE Transactions on Robotics and Automation* 12 (4): 566–80. https://doi.org/10.1109/70.508439.

Khatib, Oussama. 1986. "Real-Time Obstacle Avoidance for Manipulators and Mobile Robots." *The International Journal of Robotics Research* 5 (1): 90–98. https://doi.org/10.1177/027836498600500106.

Koenig, Nathan, and Andrew Howard. 2004. "Design and Use Paradigms for Gazebo, an Open-Source Multi-Robot Simulator." In *2004 IEEE/RSJ International Conference on Intelligent Robots and Systems (IROS)*, 2149–54. Sendai, Japan. https://doi.org/10.1109/IROS.2004.1389727.

Koubaa, Anis, Hachemi Bennaceur, Imen Chaari, Sahar Trigui, Adel Ammar, Mohamed-Foued Sriti, Maram Alajlan, Omar Cheikhrouhou, and Yasir Javed. 2018. *Robot Path Planning and Cooperation: Foundations, Algorithms and Experimentations*. 2nd ed. Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-77042-0.

LaValle, Steven M. 1998. "Rapidly-Exploring Random Trees: A New Tool for Path Planning." Computer Science Department, Iowa State University. https://doi.org/10.1.1.35.1853.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2020. "Marathon 2: A Navigation System." In *2020 IEEE/RSJ International Conference on Intelligent Robots and Systems (IROS)*, 2718–25. Las Vegas, NV, USA. https://doi.org/10.1109/IROS45743.2020.9341207.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2023. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 108 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-023-01913-3.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2024. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 110 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-024-02104-0.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2025. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 111 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-025-02204-x.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2026. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 112 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-026-02304-x.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2027. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 113 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-027-02404-y.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2028. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 114 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-028-02504-z.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2029. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 115 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-029-02604-y.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2030. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 116 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-030-02704-x.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2031. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 117 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-031-02804-w.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2032. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 118 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-032-02904-v.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2033. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 119 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-033-03004-u.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2034. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 120 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-034-03104-t.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2035. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 121 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-035-03204-s.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2036. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 122 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-036-03304-r.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2037. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 123 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-037-03404-q.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2038. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 124 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-038-03504-p.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2039. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 125 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-039-03604-o.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2040. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 126 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-040-03704-n.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2041. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 127 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-041-03804-m.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2042. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 128 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-042-03904-l.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2043. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 129 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-043-04004-k.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2044. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 130 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-044-04104-j.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2045. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 131 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-045-04204-i.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2046. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 132 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-046-04304-h.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2047. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 133 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-047-04404-g.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2048. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 134 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-048-04504-f.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2049. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 135 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-049-04604-e.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2050. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 136 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-050-04704-d.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2051. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 137 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-051-04804-c.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2052. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 138 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-052-04904-b.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2053. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 139 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-053-05004-a.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2054. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 140 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-054-05104-z.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2055. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 141 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-055-05204-y.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2056. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 142 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-056-05304-x.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2057. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 143 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-057-05404-w.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2058. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 144 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-058-05504-v.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2059. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 145 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-059-05604-u.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2060. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 146 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-060-05704-t.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2061. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 147 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-061-05804-s.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2062. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 148 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-062-05904-r.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2063. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 149 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-063-06004-q.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2064. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 150 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-064-06104-p.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2065. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 151 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-065-06204-o.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2066. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 152 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-066-06304-n.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2067. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 153 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-067-06404-m.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2068. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 154 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-068-06504-l.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2069. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 155 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-069-06604-k.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2070. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 156 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-070-06704-j.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2071. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 157 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-071-06804-i.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2072. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 158 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-072-06904-h.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2073. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 159 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-073-07004-g.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2074. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 160 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-074-07104-f.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2075. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 161 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-075-07204-e.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2076. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 162 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-076-07304-d.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2077. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 163 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-077-07404-c.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2078. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 164 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-078-07504-b.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2079. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 165 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-079-07604-a.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2080. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 166 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-080-07704-z.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2081. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 167 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-081-07804-y.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2082. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 168 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-082-07904-x.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2083. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 169 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-083-08004-w.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2084. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 170 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-084-08104-v.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2085. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 171 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-085-08204-u.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2086. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 172 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-086-08304-t.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2087. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 173 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-087-08404-s.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2088. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 174 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-088-08504-r.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2089. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 175 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-089-08604-q.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2090. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 176 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-090-08704-p.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2091. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 177 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-091-08804-o.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2092. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 178 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-092-08904-n.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2093. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 179 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-093-09004-m.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2094. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 180 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-094-09104-l.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2095. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 181 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-095-09204-k.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2096. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 182 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-096-09304-j.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2097. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 183 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-097-09404-i.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2098. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 184 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-098-09504-h.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2099. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 185 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-099-09604-g.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2100. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 186 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-100-09704-f.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2101. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 187 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-101-09804-e.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2102. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 188 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-102-09904-d.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2103. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 189 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-103-10004-c.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2104. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 190 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-104-10104-b.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2105. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 191 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-105-10204-a.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2106. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 192 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-106-10304-z.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2107. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 193 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-107-10404-y.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2108. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 194 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-108-10504-x.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2109. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 195 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-109-10604-w.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2110. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 196 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-110-10704-v.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2111. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 197 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-111-10804-u.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2112. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 198 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-112-10904-t.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2113. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 199 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-113-11004-s.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2114. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 200 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-114-11104-r.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2115. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 201 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-115-11204-q.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2116. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 202 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-116-11304-p.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2117. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 203 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-117-11404-o.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2118. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 204 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-118-11504-n.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2119. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 205 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-119-11604-m.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2120. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 206 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-120-11704-l.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2121. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 207 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-121-11804-k.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2122. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 208 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-122-11904-j.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2123. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 209 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-123-12004-i.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2124. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 210 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-124-12104-h.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2125. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 211 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-125-12204-g.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2126. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 212 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-126-12304-f.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2127. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 213 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-127-12404-e.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2128. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 214 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-128-12504-d.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2129. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 215 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-129-12604-c.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2130. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 216 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-130-12704-b.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2131. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 217 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-131-12804-a.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2132. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 218 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-132-12904-z.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2133. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 219 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-133-13004-y.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2134. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 220 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-134-13104-x.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2135. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 221 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-135-13204-w.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2136. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 222 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-136-13304-v.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2137. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 223 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-137-13404-u.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2138. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 224 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-138-13504-t.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2139. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 225 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-139-13604-s.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2140. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 226 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-140-13704-r.

Macenski, Steve, Tom Moore, David V. Lu, Alexey Merzlyakov, and Michel Hidalgo. 2141. "Marathon 2: A Navigation System." *Journal of Intelligent & Robotic Systems* 227 (1): 1–28. https://doi.org/10.1007/s10846-141-13804-q.

Macenski, Steve

Abteilung der Kriegsgefangenen in Paris, welche Anfang Oktober 1870 in Tours errichtet worden war, übertrug die Leitung der Arbeiten dem Ingenieur-Hauptmann Lallemand, der sich bereits durch die Anlage der Pariser Wasserleitungen einen Namen gemacht hatte. Er hatte die Absicht, die Kriegsgefangenen in Gruppen von 100 Mann zu teilen, jede Gruppe unter einen Aufseher zu stellen und ihnen Arbeiten zuzuweisen, die in der Nähe ihrer Lager auszuführen waren. Die Gefangenen sollten in Zelten untergebracht werden, die in Form eines Dreiecks aufgestellt und mit Stroh ausgelegt waren. Jedes Zelt sollte 10 Mann fassen. Die Lager sollten mit Gräben umgeben und mit Wachtposten versehen werden. Die Gefangenen sollten täglich 1 Franc Lohn erhalten, wovon ihnen 50 Centimes für Kost und Logis abgezogen werden sollten. Die Arbeitszeit sollte 10 Stunden betragen. Die Arbeiten sollten in Erdarbeiten, Straßenbau, Bau von Eisenbahnen, Kanälen, Brücken, Dämmen, Deichen, Hafenanlagen, Bau von Kasernen, Lagerhäusern, Magazinen, Ställen, Schuppen, Anlage von Gärten, Parks, Spazierwegen, Pflanzungen, Bau von Wasserleitungen, Brunnen, Bewässerungsanlagen, Bau von Telegraphenlinien, Bau von Eisenbahnwagen, Lokomotiven, Maschinen, Waffen, Munition, Bekleidungsstücken, Ausrüstungsgegenständen, Lederwaren, Schuhwerk, Sattlerwaren, Wagen, Bau von Schiffen, Booten, Flößen, Bau von Öfen, Herden, Kochgeschirren, Feldbäckereien, Feldküchen, Feldschmieden, Feldlazaretten, Feldapotheken, Feldbarbierstuben, Feldbadeanstalten, Feldwaschanstalten, Feldbadeanstalten, Feldwaschanstalten, Feldbadeanstalten, Feldwaschanstalten

der Bewegung gelten. Das Süß- und Sauerſeyn z. B. exiſtirte nicht mehr als ſolches, ſondern nur als Rechenexempel und Formel für eine Bewegung. Auch weder Blüthe noch Fäulniß, weder Licht noch Wärme, weder Vollkommenes noch Unvollkommenes, weder Luſt noch Schmerz könnten weiter unterſchieden werden und in Betracht kommen, ſondern nur lauter Bewegungen in ihren verſchiedenen Arten. Der Organismus und das Leben ſelbſt wäre nur eine complicirte Bewegung; die ganze Natur ein unermeßlicher und unermeßlich ineinander ſpielender Bewegungswirbel oder Knäuel.... In der That wäre die ganze Natur damit entgeiſtert und nur noch der leere Buchſtabe übrig, und der Menſch müßte ſich, um ſie ja objektiv richtig aufzufaſſen, möglichſt umgeſtalten und rektificiren in eine bloße Rechen-Maſchine. Daß dieſe einſeitige Betrachtungsweiſe gegen alles Menſchengefühl und beſſere Bewußtſeyn, und daher abnorm, unberechtigt und falſch iſt, braucht nicht lange erörtert zu werden (p. 121. 122.)." Jeder wird erſehen, daß, damit ſolch ein unmenſchliches Gebahren den Naturwiſſenſchaften vorgeworfen werden konnte, jene aufgeſtellte Definition eine weſentliche Modifikation erleiden mußte. Dies tritt auch alsbald darin hervor, daß der Verf. Thatſächlichkeit und Wirklichkeit mit Geſetzesherrſchaft (Nothwendigkeit) verwechſelt, ſo daß nach ihm der Naturforſcher nichts als Geſetze kennt, und Mathematik und Mechanik, die Fundamentalwiſſenſchaften der Naturforſchung, zum Weſen der Naturwiſſenſchaften ſelbſt erhoben werden.

Dies ſucht der Verf. ſehr anſchaulich zu beweiſen. Der Schall und Ton, ſagt er, ſind nicht für den Phyſiker, ſie ſind keine eigentlichen phyſikaliſchen Begriffe, dem Phyſiker exiſtiren nur Luftſchwingungen, er hört nicht, er berechnet, er ſtellt nur Bewegungsverhältniſſe dar (p. 24—26). Ebenſo gibt es für die Phyſik kein Licht, keine Farbe, keine Wärme, nur Schwingungen des Aethers. Der Phyſiker ſieht nicht mit dem Auge, ſondern mit dem Inſtrumente; und das Auge iſt es, das Licht und Farbe ꝛc. erkennt, das Auge lieſt aus den Buchſta-

Verf. eigener Ausſage dem menſchlichen Auge, Ohr ꝛc. die Deutung der Natur zuſteht, Natur deuten aber philoſophiren heißt (p. 24 sq.): ſo ſteht der Chemiker in ſeinem Rechte, wenn er ſich auch Naturphiloſophie zuſchreibt. Die Naturwiſſenſchaften beanſpruchen mehr für ſich als den Namen „angewandte Mathematik und Mechanik," dieſe ſind, wie der Verf. ſelbſt ausdrücklich zugeſteht, nur die Fundamental-Wiſſenſchaft der Naturwiſſenſchaften (p. 15): es ſtehen ſelbe in einem Verhältniß wie Logik und Philoſophie, — und wir wünſchten dieſen Vergleich für formale und reale Logik, für Mathematik und Mechanik als formale und reale Wiſſenſchaft beibehalten. Demgemäß ſehen wir auch in den Beſtimmungen, die A. v. Humboldt der Naturwiſſenſchaft zuertheilt, nichts weniger denn die Naturwiſſenſchaft des Verf.; ſie beanſprucht viel Mehr, wie dies ſchon aus dem vom Verf. ſelbſt angeführten Worten hervorgeht: „Weltbeſchreibung und Weltgeſchichte ſtehen auf derſelben Stufe der Empirie; aber eine denkende Behandlung beider, eine ſinnvolle Anordnung von Naturerſcheinungen und von hiſtoriſchen Begebenheiten durchdringen uns tief mit dem Glauben an eine alte innere Nothwendigkeit, die alles Treiben geiſtiger und materieller Kräfte, in ewig ſich erneuernden, nur periodiſch erweiterten oder verengten Kreiſen, beherrſcht..... In allen Theilen des Naturwiſſens iſt der erſte und erhebendſte Zweck geiſtiger Thätigkeit ein innerer, nemlich das Auffinden von Naturgeſetzen, die Ergründung ordnungsmäßiger Gliederung in den Gebilden (p. 9. 10.)." Wenn wir hier des Verf. eigene Deklaration beifügen, daß Geſetzmäßigkeit in Geſetzesherrſchaft (Nothwendigkeit) und Geſetzesordnung (Zweckmäßigkeit) zerfalle (p. 9), dann muß es zum mindeſten als ein ſehr bedenkliches Wagniß angeſehen werden, wie der Verf. A. v. Humboldt als einen Gewährsmann ſeiner nur um Geſetzesherrſchaft ſich kümmern ſollenden Naturwiſſenſchaft aufſtellen konnte. Es wird ihm überhaupt unmöglich ſeyn, Naturforſcher aufzufinden, die ihm beiſtimmend geſtatten werden, daß ihrer Wiſſenſchaft das Siegel der Unmenſchlichkeit aufgedrückt werde; denn eine Wiſſenſchaft, die dieſes Prä-

Section 1. Boundaries. The boundaries of the City of Albuquerque shall be as they now are or may hereafter be established by ordinance or by law.

Section 2. Powers. The City shall have all powers granted to municipalities by the Constitution of New Mexico, together with all powers not prohibited by the Constitution of New Mexico, by this Charter or by law. All powers of the City shall be vested in the Council except as otherwise provided by this Charter or by law. The Council shall provide for the exercise of all powers of the City and for the performance of all duties and obligations imposed on the City by this Charter or by law.

Section 3. Construction. The powers of the City under this Charter shall be construed liberally in favor of the City, and the specific mention of particular powers shall not be construed as limiting in any way the general powers stated in this Article.

Section 4. Intergovernmental Relations. The City may exercise any of its powers or perform any of its functions and may participate in the financing thereof jointly or in cooperation with any one or more governmental entities, including the United States, the State of New Mexico, any political subdivision of the State of New Mexico, any Indian nation, tribe or pueblo, or any agency of any of the foregoing, and may enter into and perform contracts with any governmental entity for the joint exercise of powers, for the performance of functions or for the financing thereof.

Section 5. Ordinances Continued in Force. All ordinances of the City in force when this Charter takes effect and not inconsistent with this Charter are hereby continued in force until amended or repealed.

Section 6. Rights and Liabilities Preserved. All rights and liabilities existing on the effective date of this Charter are preserved to the City, and all actions or proceedings relating to or affecting them shall be prosecuted or defended by the City.

Section 7. Pending Actions and Proceedings. All actions or proceedings pending on the effective date of this Charter are preserved, and may be carried on as provided by law.

Section 8. Boards and Commissions Continued. All boards and commissions existing on the effective date of this Charter and not inconsistent with this Charter are hereby continued in existence until otherwise provided by ordinance.

Section 9. Contracts Continued. All contracts entered into by the City prior to the effective date of this Charter or which may be entered into between that date and the effective date of any provision of this Charter shall be carried out or enforced as provided by law.

specific, and the physician is not permitted to do his own dispensing. Under the Act of 1858 the Medical Council has power to strike off the Register any practitioner who is convicted of infamous conduct in any professional respect. Under the Act of 1886 the Council has power to strike off the Register any practitioner who has been convicted of any offence which, if committed in Victoria, would be punishable with imprisonment for one year or more, or who has been convicted of any offence which, if committed in Victoria, would be punishable with imprisonment for three months or more, and which in the opinion of the Council renders the person convicted unfit to be registered. Any person struck off the Register may appeal to the Supreme Court.

Medical Practitioners Act, 1890. This Act provides that no person shall practise medicine, surgery, or midwifery, or shall take or use the name or title of physician, surgeon, doctor of medicine, or any name, title, addition, or description implying that he is registered under this Act, or that he is recognised by law as a physician, surgeon, or practitioner in medicine, unless he is registered under this Act, or under the Act of 1858, or under the Act of 1862, or under the Act of 1886, or unless he is a graduate in medicine of the University of Melbourne, or unless he is registered under the law in force in any part of the British Dominions, other than Victoria, relating to the registration of medical practitioners. Any person who practises medicine, surgery, or midwifery, or who takes or uses any name, title, addition, or description implying that he is registered under this Act, or that he is recognised by law as a physician, surgeon, or practitioner in medicine, contrary to the provisions of this Act, shall be liable to a penalty not exceeding £20 for the first offence, and not exceeding £50 for every subsequent offence. Any person who wilfully makes any false representation for the purpose of obtaining registration under this Act shall be liable to a penalty not exceeding £50. Any person who wilfully makes any false representation for the purpose of obtaining registration under this Act shall be liable to a penalty not exceeding £50. Any person who wilfully makes any false representation for the purpose of obtaining registration under this Act shall be liable to a penalty not exceeding £50.

ἐν ἀγάπῃ καὶ ἐν ἐλπίδι τῇ ἀκαταισχύντῳ, ἐν ἀγάπῃ τῇ ἀνυποκρίτῳ, ἐν λόγῳ ἀληθείας, ἐν ἀκακίᾳ τῇ ἀμώμῳ, ἐν ἀλλήλοις καὶ ἐν πᾶσιν ἐν ἐλέει καὶ ἐν πραότητι καὶ ἐν ἐγκρατείᾳ καὶ ἐν ἁγνείᾳ καὶ ἐν ἑνότητι σαρκὸς καὶ πνεύματος καὶ ἐν ἀγάπῃ καὶ ἐν ἐλπίδι τῇ ἀκαταισχύντῳ καὶ ἐν πίστει καὶ ἐν ἀγάπῃ καὶ ἐν ἀναστάσει καὶ ἐν ἀφθαρσίᾳ καὶ ἐν ἑνότητι θεοῦ καὶ ἀνθρώπου

39.), so daß sogar als objectiv und nicht blos in subjektiver Einbildung Nützliches und Schädliches in der Natur vorhanden ist (p. 37)," in Betracht ziehen; so scheint diese wirklich als Gattungsbegriff dazustehen und Naturwissenschaft sich auf das Systematische, Naturphilosophie sich auf das Zweckmäßige, Vernünftige, zu beziehen. Dem ist aber nicht so, denn die Naturphilosophie beansprucht beides, System und Zweck, das wahrhafte Vernunftreich: „sie ist die Wissenschaft von der Vernunft in der Natur, die Wissenschaft, welche die Natur wahrhaft als Vernunftreich zu betrachten strebt (p. 76)." Verbinden wir hiermit die gefundenen Definitionen der Natur (p. 37. 58.), so weiß ich wahrlich nicht, was für die Naturwissenschaft bleibt, wenn die Natur wirklich diese Natur ist; oder wie die Wissenschaft in der Natur noch neben der Naturphilosophie existiren kann. Wir sehen hieraus, daß das Unterscheidende beider — ich weiß nicht, ob ich sagen darf: Wissenschaften — nicht in Wissenschaft und Philosophie liegen kann, sondern daß das Unterscheidende, wenn überhaupt irgendwo, in dem Worte „Natur" liegen muß. Ich sage mit Bedacht: in dem Worte Natur. Denn Natur bedeutet dann in dem einen Falle nicht, was es im andern bedeutet. Die Philosophie und Wissenschaft sind zwar gleiche Anschauungsweisen der Natur; aber dem Schauenden stellt sich die Natur von zwei Seiten dar. Dies tritt klar in einer weiteren Definition der Naturphilosophie hervor: „Die Naturphilosophie ist die Wissenschaft von der idealen Wahrheit der Natur, von der Wahrheit derselben nicht im Sinne von Wirklichkeit oder bloßer Thatsächlichkeit, sondern im Sinne von Vollkommenheit oder Idealität (p. 88)" — oder in dem Satze: „So gewiß der Natur solch ideale Wahrheit (die Natur, sagt der Verf. p. 89, begnügt sich nicht mit dem bloßen Seyn der Existenz als solcher, sondern strebt in der teleologischen Entwicklung zum Vollkommenseyn) immanent ist, so gewiß unterscheidet sich die Wissenschaft von der Vernunft in der Natur von der (empirischen und exakten) Naturwissenschaft, welche die Thatsächlichkeit und Gesetzmäßigkeit der Natur und in ihrem vollkommneren Theile die Rationalität (Verstand) derselben zu erkennen strebt (p. 89. 90.)." Wenn aber hiernach das Vernünftige nur der eine, das Thatsächliche der andere Wesenstheil der Natur ist (obwohl ihm selbst wieder zuletzt Idealität und Wirklichkeit zusammenfallen müssen p. 90): was soll dann eine Definition bedeuten, wie „Natur ist ein System ..... ist ein Vernunftreich?" Wer vermöchte hier schon das Unklare und Wirre in der ganzen reformatorischen Bestrebung zu mißkennen? Lassen wir aber obiger Definition der Naturphilosophie noch eine dritte Erklärung folgen, so ist der gordische Knoten, wenn auch nicht zerhauen, doch

wenigstens geschlungen. „Die Naturphilosophe," sagt er (p. 123), „sucht die Gedanken und Ideen zu erkennen, die in der Natur realisirt werden, die Naturwissenschaft erforscht die Stoffe, Kräfte, Gesetze, kurz die Weise und die Mittel, wodurch dies geschieht." Und daran knüpft der Verfasser einen mir wenigstens ganz unbegreiflichen Satz: „Das Erkenntnißprincip oder Kriterium der Naturwissenschaft ist ein objektives, in der Natur selbst vorhandenes, die allgemeine oder besondere Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit in der Natur; das der Naturphilosophie ist die menschliche Vernunft d. h. das Vermögen der Ideen und das subjektive Bewußtseyn dieser Ideen." — Nach Früherem, wenn es nicht blos Worte waren, strebt die Natur selbst in der teleologischen Entwicklung zum Vollkommenseyn (p. 89); in der letzteren Erklärung zerfällt das Ganze in drei gesonderte Faktoren: Schöpfer — Ideen — Natur. Nicht die Natur realisirt, sie wird realisirt und in dieser Realisirung besteht erst die Natur. Wir lernen also jetzt erst die Definition: „Natur ist ein Vernunftreich" verstehen; — dies will nemlich sagen: Die Natur ist das Reich, welches von der Vernunft geschaffen wird. Wir wollen gar nicht nach den Consequenzen fragen, sie würden vom Anfang an dem Standpunkte des Verfassers entgegen seyn, wir wollen hier nur fragen, was dann Worte wie „die Natur hat immanenten Zweck (p. 31)" für eine Bedeutung haben?

Nach meinem Wissen ist das Immanente dem Hinzugekommenen entgegengesetzt, wie etwa der Geist der Kunstwerke im Stoff nicht immanent sondern hinzugekommen ist; das Immanente ist das zur Natur Gehörige, ohne welches das Ding nicht mehr das Ding ist, das es war; das Immanente ist die Seele, ist das Leben des Dinges. Dies vorläufig bemerkt, lassen wir zu obiger Behauptung von der Immanenz der Zwecke in der Natur den Commentar des Verf. folgen. In der Natur, heißt es (p. 34), ist objektive Zweckmäßigkeit, Wirklichkeit und Thatsächlichkeit der Zwecke;.... die Natur (p. 35) wirkt nach objektiver, gegebener Verständigkeit und Richtung. Wenn sie auch nicht nach zu fassenden und gefaßten Planen ihren Verlauf nimmt, so kann dies doch ganz wohl nach eingeschaffenen immanenten Planen oder Ideen stattfinden..... Ihre immanente Gesetzmäßigkeit (p. 36) ist dann zugleich immanente Zweckmäßigkeit, die Gesetzesherrschaft ist zugleich Gesetzesordnung, so daß Ideen, Zwecke sich mitten in diesem Netze von nothwendigen Gesetzen realisiren und demnach das Wirken von diesen kein blinder Gesetzeszwang ist. — Diese Worte, obwohl im Sinne des Verf. ganz unverständlich, — sollte man meinen — sprächen für eine wahrhafte Imma-

nenz: doch man höre des Verf. weitere Worte: „Wenn also auch das Wirken in der Natur.... so nothwendig ist.... wie das, daß die drei Winkel eines Dreieck gleich 2 R. sind, so kann dabei dennoch ein Zweck erreicht, ein Ziel angestrebt, können Plane realisirt werden, — Plane und Realisirungen derselben, welche ihr objektiv immanent sind" (p. 36). Wir gestehen von vornherein, daß wir nicht wissen, was eine dem Ding „objektive" Immanenz für eine Bedeutung habe, und können also auch nicht über den Werth des Sinnes aburtheilen: das aber bleibt fest, daß, wenn es eine objektive Immanenz giebt, es auch eine subjektive Immanenz geben muß, die ich Allem nach in den darauf folgenden Worten des Verfassers zu finden berechtigt bin: „Von den Planen und Realisirungen weiß zwar und kann die Natur selbst nichts wissen, weil ihr Bewußtseyn fehlt; von denkenden bewußten Wesen aber können sie, wo sie erscheinen, als solche erkannt und als objektiv seyend aufgefaßt werden und müssen also auch als real und gegeben vom menschlichen Verstande betrachtet werden, wenn er seinem Wesen gemäß richtig urtheilen will (p. 36)." Der Verf. behauptet hier, die Natur komme nicht zum Bewußtseyn: und doch ist ihm der Mensch ein Kind der Natur, und doch behauptet er: „Das Teleologische muß der Natur eigenthümlich, muß ihr immanent seyn, wenn es in einem ihrer Gebilde (also im Geschaffenen von der Natur), im Menschen zum Bewußtseyn kommen kann, oder aber es könnte auch im Menschen, wenn der Zweck der Natur ganz fremd wäre, das Bewußtseyn und Wollen von Zwecken und das Schaffen darnach nie entstehen" (p. 54). Wir wollen hier alle die Consequenzen gar nicht beifügen, die wir aus dem Zugeständnisse der Naturvernünftigkeit (p. 20), indem wir sie in Beziehung zu den Consequenzen aus der Vernünftigkeit des Menschen setzten, zu ziehen vermöchten; wir wollen sogar zugestehen, daß wir uns deß sehr wohl bewußt sind, daß bei obiger Darlegung (p. 54) der Verf. gesagt: Setzen wir den Fall, der Mensch sey Naturprodukt, was der Verf. — wie uns gar sehr einleuchtet — seinem Standpunkte gemäß nie zugestehen kann; — Eines hat er uns doch hiemit zugestanden und das genügt uns. Es liegt in folgenden Worten: „Richtig ist hier nur soviel, daß die Zweckmäßigkeit allerdings nur dem Menschen zum Bewußtseyn kommt — weil eben die übrigen Geschöpfe der Erde kein Bewußtseyn haben. Deßhalb aber ist sie noch nicht als blos subjektiv zu bezeichnen; denn das Wissen um sie macht sie nicht subjektiv, sondern sie muß ebenso auch als objektiv gelten; ja sie kommt subjektiv im Menschen eben nur zum Bewußtseyn, weil sie objektiv ist, und daher als eine objektiv seyende (p. 54. 55.)." Der Verf. drückt nemlich darin den wahren Satz

of Ireland, which was published in 1846, and which contains the Report of the Commissioners appointed to inquire into the Condition of the Poorer Classes in Ireland, and the Appendix to the Report, which contains the Evidence taken by the Commissioners.

The Report of the Commissioners is a most valuable document, and contains a vast amount of information on the subject of the condition of the poor in Ireland. The Commissioners have divided their Report into several parts, each of which treats of a particular subject. The first part treats of the condition of the poor in the agricultural districts; the second part treats of the condition of the poor in the manufacturing districts; the third part treats of the condition of the poor in the towns; and the fourth part treats of the condition of the poor in the mining districts. The Commissioners have also given a general account of the condition of the poor in Ireland, and have made many suggestions for the improvement of their condition.

The Appendix to the Report contains the Evidence taken by the Commissioners, and is a most valuable collection of facts and opinions on the subject of the condition of the poor in Ireland. The Evidence is arranged in the order in which it was taken, and is divided into several parts, each of which treats of a particular subject. The first part treats of the condition of the poor in the agricultural districts; the second part treats of the condition of the poor in the manufacturing districts; the third part treats of the condition of the poor in the towns; and the fourth part treats of the condition of the poor in the mining districts. The Evidence is also arranged in the order in which it was taken, and is divided into several parts, each of which treats of a particular subject.

The Report of the Commissioners is a most valuable document, and contains a vast amount of information on the subject of the condition of the poor in Ireland. The Commissioners have divided their Report into several parts, each of which treats of a particular subject. The first part treats of the condition of the poor in the agricultural districts; the second part treats of the condition of the poor in the manufacturing districts; the third part treats of the condition of the poor in the towns; and the fourth part treats of the condition of the poor in the mining districts. The Commissioners have also given a general account of the condition of the poor in Ireland, and have made many suggestions for the improvement of their condition.

The Appendix to the Report contains the Evidence taken by the Commissioners, and is a most valuable collection of facts and opinions on the subject of the condition of the poor in Ireland. The Evidence is arranged in the order in which it was taken, and is divided into several parts, each of which treats of a particular subject. The first part treats of the condition of the poor in the agricultural districts; the second part treats of the condition of the poor in the manufacturing districts; the third part treats of the condition of the poor in the towns; and the fourth part treats of the condition of the poor in the mining districts. The Evidence is also arranged in the order in which it was taken, and is divided into several parts, each of which treats of a particular subject.

spiel dargethan, nur Scheinzweck ist, für die objektiv seyende gehalten wissen will. Das ist auch der irrige Standpunkt des Verf. (p. 39) — ein Standpunkt, der nur sich und die eine Schale der Wage kennt, nicht aber das Gegengewicht und die ausgleichende Zunge. In der Zunge liegt das Centrum der Wage. Und so ist auch über jeder Einseitigkeit die Identität von Zweckmäßigkeit und Thatsächlichkeit und als solche des immanenten (oder auch transscendenten) Schöpfers werth. Der Vogel fliegt, weil er Flügel hat und hat Flügel, damit er fliegt: diese Versöhnung liegt freilich für eine Philosophie im Sinne des Verf. in einer unerreichbaren Sphäre (p. 40 sq.).

Ohne es sich selbst zum Bewußtseyn gebracht zu haben, schreitet der Verf. in der weiteren Bestimmung der Thatsächlichkeit des teleologischen Momentes in der Natur zu der schon oben als nothwendig dargelegten Immanenz κατ' ἐξοχήν vor. Um die Sache deutlich zu machen, stellen wir folgende Sätze zusammen. „Im Menschen entsteht der Gedanke des Zweckes und er handelt nach Zwecken, realisirt Zwecke, schafft Zweckmäßiges. Damit sind, behaupte ich, alle Einwendungen gegen die Thatsächlichkeit der Zweckmäßigkeit in der Natur beseitigt (p. 53), und nachdem wir in allen Formen nach einem Beweis für die Thatsächlichkeit des Teologischen in der Natur suchten, finden wir schließlich den sichersten an und in uns selbst, da unsere denkende Natur (mindestens) auch zur Natur überhaupt gehört; also nicht blos subjectiv sondern auch objektiv ist (p. 56)." So ist der Mensch ganz Naturprodukt als denkendes Wesen. Noch tiefer wird durch Auffassung der Empfindung die Immanenz κατ' ἐξοχήν vom Verf. begründet: „Nichts so sehr wie die Empfindung bezeugt ein der Natur immanentes Seynsollen und Nichtseynsollen, also ein der Natur immanentes ideales Moment und Streben (p. 58), und das Leben und die Lebendigkeit selbst hört auf durch diese Empfindungsfähigkeit als bloße Kreisbewegung der materiellen Stoffe im physikalischen und chemischen Prozesse zu erscheinen (p. 59); denn damit Empfindung zur Offenbarung kommt, so muß Stoff und Bewegung derselben in die Sphäre eines teleologischen oder idealwirkenden Prinzips aufgenommen seyn (ib.). Dadurch wird also das Daseyn einer Idealwelt oder Ordnung mitten im realen physikalischen und chemischen Naturverlaufe offenbar. Die eigentlichen Organe dieser Vermittlung, dieser Offenbarung sind die sensiblen Nerven (p. 60). — Wenn ich hier von einer zu Grunde liegenden Immanenz κατ' ἐξοχήν sprach, verwahre ich mich doch dagegen, als könnte ich nur einen Augenblick glauben, der Verf. habe hiebei diese Immanenz im Auge gehabt;

ich vermuthe vielmehr, es bezwecke der Verf. eine perſpektiviſche Ausſicht auf den Erkenntnißbaum des Paradieſes. Bei unſerer Citation hatten wir einzig die Thatſache im Auge, daß, wenn die Natur ſelbſtſtändig das Ideale ſetzt und in's Bewußtſeyn bringt, ihr auch die Idee immanent ſeyn müſſe.

Hier angelangt geht uns aber auch aller Zuſammenhang verloren. „Unter Vernunft," ſagt der Verf. (p. 101), „verſtehen wir das Vermögen der Ideen, oder das Vermögen nicht blos von einem Seyn und Geſchehen, ſondern auch von einem Vollkommenſeyn ein Gefühl und Bewußtſeyn zu haben und daſſelbe auszubilden. Vernunft iſt alſo das Vermögen idealer Betrachtung (auch) der Natur, und die Thätigkeit derſelben ſtellt die Naturdinge unter den Geſichtspunkt der Idee (Vollkommenheit) und beurtheilt ſie darnach..... Durch ſie ſchätzen wir die Dinge nicht nach ihrer bloßen Thatſächlichkeit, ſonder nach ihrem idealen Werthe." Wir können uns nicht kürzer ausdrücken, als wenn wir die Bedeutungen folgen laſſen, die der Verf. an verſchiedenen Stellen der „Idee" giebt. Idee iſt ihm Vollkommenheit (p. 101), Fähigkeit (p. 102), Bewußtſeyn (p. 106); er ſpricht von einer Vollkommenheits-Idee (p. 106. 110.). Daß wir ſonach ganz unſicher bleiben in Beziehung auf den Ideebegriff verſteht ſich von ſelbſt. Wir führen ein weiteres Beiſpiel dieſer Art vor: Die ideale Wahrheit iſt immanent der Natur (p. 89). Idealität und Wirklichkeit ſind vor dem tieferen Blick der Erkenntniß gegenſeitig immanent oder jedenfalls zu unzertrennlicher Beziehung zu einander und zur Wechſelwirkung angelegt (p. 90). Das Wirkliche iſt als ſolches noch nicht das Vernünftige (p. 85); das Vernünftige iſt das Ideale (p. 80); das ideale Gebiet iſt das Gebiet der Freiheit (p. 118). Die Ideebeſtimmtheit, das Seynſollen (wohl Idealität?) wird uns durch die Empfindung als innere, intenſiv in der körperlichen Organiſation vorhandene zur Kunde gebracht. In der teleologiſchen Betrachtung erfaſſen wir die Ideebeſtimmtheit, Idealität, oder wenigſtens Rationalität durch die Vernunft und den Verſtand unmittelbar, und dann durch Vermittlung erſt mit dem Gefühle; in der Empfindung erfahren wir die ideale Beſtimmtheit (iſt dieſe mit der Ideebeſtimmtheit identiſch?) in unmittelbarer Wahrnehmung und durch Vermittlung dieſer dann auch mit dem Verſtande..... Die Empfindung bringt uns den inneren Werth und Sinn des teleologiſchen Naturwirkens zum Bewußtſeyn, die teleologiſche Erkenntniß dagegen gibt uns eine formale äußerliche Verdeutlichung der Empfindung (p. 60. 61.).

Wir ſuchen umſonſt nach einem nur angedeuteten Verſtändniß der Beziehungen des Idealen in der Natur zur Idee, zur Vollkommenheit (= Unbedingtheit = Abſolutum); wir ſuchen

Agent, and Mr. Bell, Agent, and Mr. Bell, Agent, and Mr. Bell,

philoſophie feſtſtellen; er wollte auch ein paar Beiträge — wir müſſen hier erwarten im Sinne ſeiner Aufgabeſtellung — uns darlegen. Es betrifft dies die Begriffe *Materie und Kraft*. Wenn wir p. 65 erfahren: „Die Naturwiſſenſchaft erforſche die Kräfte und Geſetze der Natur, die Naturphiloſophie ſuche ihre Bedeutung, ſuche ſie zu deuten," ſo müſſen wir glauben, die Naturphiloſophie ſuche wirklich eine neue Seite allen wiſſenſchaftlichen Problemen abzugewinnen. Wir werden noch beſtärkt, wenn es p. 119 heißt „die Naturphiloſopie erkennt das ideale Weſen und den Werth der Dinge," oder (p. 91) „aus den empiriſchen Naturerkenntniſſen muß erſt ein rationales Syſtem gebildet werden, ehe ein ideales Erkenntnißſyſtem der Naturwahrheit oder die Naturphiloſophie möglich wird; ja in Ermanglung des erſteren bleibt das letztere ſelbſt gegenwärtig vielfach vorläufig nur Wunſch und Streben." Und nun beachte man wohl die Berechtigung der Conjunktion des darauffolgenden Satzes: *Ebendeßhalb aber* gibt es manche Probleme, die beiden Wiſſenſchaften eigentlich noch gemeinſam ſind..... und es erhellt hieraus ſattſam, daß die Naturphiloſophie *die Blüthen idealer Naturwahrheit* nicht pflücken will, ohne daß zuvor der feſte Stamm rationaler Naturerkenntniß durch empiriſche und exakte Naturwiſſenſchaft gewonnen iſt" (p. 91. 92.). Aber wir mögen glauben oder beſtärkt werden, wie wir wollen, wir werden in dem ganzen Abſchnitte über Materie und Kraft wohl mit einer Zuſammenſtellung des bisher von den Naturforſchern (Kant inbegriffen) über dieſes Thema Geſagten, der dynamiſchen und atomiſtiſchen Anſchauungsweiſe ſammt deren Gründen und Gegengründen bekannt, aber nur um nach Widerlegung des einen durch den andern zu erfahren (p. 157 sq.), was der Verf. für eine *Meinung* habe. „Wir nehmen, ſagt er, demnach einen wirklichen Stoff an, der das Subſtrat *wirklicher Kräfte* oder Kraftwirkungen iſt. Einen Stoff alſo, der nicht *blos iſt*, ſondern auch Kraft hat und wirken kann durch dieſe und nicht durch ſeine bloße Form und Exiſtenz, wie eine extreme Atomiſtik will; und wiederum einen Stoff, der *wirklich iſt*, exiſtirt und und nicht blos *gewirkt* wird durch Kräfte, deren Erſcheinung er wäre, wie eine extreme Dynamik will. So daß alſo die Kräfte nicht die *Exiſtenz* der Materie, ſondern die *Wirkſamkeit* derſelben bedingen — obwohl beides in der Wirklichkeit nicht zu trennen iſt, ſondern zugleich zur Aktualität der Materie gehört (p. 167. 168.) Wir nehmen eine Kraft an, die alſo zwar nicht als *ſtofflich*, wohl aber als formale und wirkende Urſache der Atome zu betrachten wäre (p. 168). Wir möchten uns die Materie denken als beſtehend aus beſtimmten Kraft- und Wirkens-Centren, welche entſprechenden Theilen des Stoffes eine

EXAMPLES.

1. Add $3a^2 - 2ab + b^2$, $2a^2 + 3ab - 2b^2$, and $a^2 - ab + 3b^2$.

Arranging the terms so that those which are similar shall stand in the same column, we have

$$\begin{array}{r} 3a^2 - 2ab + b^2 \\ 2a^2 + 3ab - 2b^2 \\ a^2 - ab + 3b^2 \\ \hline 6a^2 \quad + ab + 2b^2 \end{array}$$

Ans.

2. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $2ab$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ \quad\quad + 2ab \\ \hline 2a^2 \quad + 2ab + 2b^2 \end{array}$$

Ans.

3. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2ab$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ \quad\quad - 2ab \\ \hline 2a^2 \quad + 2b^2 \end{array}$$

Ans.

4. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2ab - 2b^2$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ \quad\quad - 2ab - 2b^2 \\ \hline 2a^2 \end{array}$$

Ans.

5. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 0

6. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 1$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 1 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 1

7. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 1$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 1 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -1

8. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 2$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 2 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 2

9. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 2$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 2 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -2

10. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 3$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 3 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 3

11. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 3$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 3 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -3

12. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 4$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 4 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 4

13. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 4$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 4 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -4

14. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 5$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 5 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 5

15. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 5$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 5 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -5

16. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 6$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 6 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 6

17. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 6$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 6 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -6

18. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 7$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 7 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 7

19. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 7$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 7 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -7

20. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 8$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 8 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 8

21. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 8$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 8 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -8

22. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 9$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 9 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 9

23. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 9$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 9 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -9

24. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 10$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 10 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 10

25. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 10$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 10 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -10

26. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 11$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 11 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 11

27. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 11$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 11 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -11

28. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 12$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 12 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 12

29. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 12$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 12 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -12

30. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 13$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 13 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 13

31. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 13$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 13 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -13

32. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 14$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 14 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 14

33. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 14$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 14 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -14

34. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 15$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 15 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 15

35. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 15$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 15 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -15

36. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 16$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 16 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 16

37. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 16$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 16 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -16

38. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 17$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 17 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 17

39. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 17$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 17 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -17

40. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 18$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 18 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 18

41. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 18$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 18 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -18

42. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 19$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 19 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 19

43. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 19$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 19 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -19

44. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 20$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 20 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 20

45. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 20$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 20 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -20

46. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 21$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 21 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 21

47. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 21$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 21 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -21

48. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 22$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 22 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 22

49. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 22$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 22 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -22

50. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 23$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 23 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 23

51. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 23$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 23 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -23

52. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 24$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 24 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 24

53. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 24$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 24 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -24

54. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 25$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 25 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 25

55. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 25$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 25 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -25

56. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 26$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 26 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 26

57. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 26$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 26 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -26

58. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 27$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 27 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 27

59. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 27$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 27 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -27

60. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 28$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 28 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 28

61. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 28$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 28 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -28

62. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 29$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 29 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 29

63. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 29$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 29 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -29

64. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 30$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 30 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 30

65. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 30$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 30 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -30

66. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 31$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 31 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 31

67. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 31$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 31 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -31

68. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 32$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 32 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 32

69. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 32$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 32 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -32

70. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 33$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 33 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 33

71. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 33$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 33 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -33

72. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 34$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 34 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 34

73. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 34$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 34 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -34

74. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 35$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 35 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 35

75. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 35$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 35 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -35

76. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 36$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 36 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 36

77. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 36$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 36 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -36

78. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 37$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 37 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 37

79. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 37$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 37 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -37

80. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 38$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 38 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 38

81. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 38$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 38 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -38

82. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 39$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 39 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 39

83. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 39$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 39 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -39

84. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 40$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 40 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 40

85. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 40$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 40 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -40

86. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 41$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 41 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 41

87. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 41$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 41 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -41

88. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 42$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 42 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 42

89. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 42$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 42 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -42

90. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 43$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 43 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 43

91. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 43$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 43 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -43

92. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 44$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 44 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 44

93. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 44$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 44 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -44

94. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 45$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 45 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 45

95. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 45$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 45 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -45

96. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 46$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 46 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 46

97. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 46$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 46 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -46

98. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 47$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 47 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 47

99. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 47$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 47 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -47

100. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 48$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 48 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 48

101. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 48$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 48 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -48

102. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 49$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 49 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 49

103. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 49$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 49 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -49

104. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 50$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 + 50 \\ \hline \end{array}$$

Ans. 50

105. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 - 50$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab + b^2 \\ a^2 - 2ab + b^2 \\ -2a^2 - 2ab - 2b^2 - 50 \\ \hline \end{array}$$

Ans. -50

106. Add $a^2 + 2ab + b^2$, $a^2 - 2ab + b^2$, and $-2a^2 - 2ab - 2b^2 + 51$.

$$\begin{array}{r} a^2 + 2ab +

iſt es unerklärlich, wie man auf derſelben Seite ſagen kann: „Die organiſchen Kräfte ſind nicht unmittelbar der Materie als ſolcher immanent“ und „ſie ſind ihr nur immanent;“ — mir iſt es unerklärlich, wie ſich ein Philoſoph mit ſo geringem Reſultat begnügen kann. Wenn das ſchon der Natur eine ideale, oder auch blos rationale Seite (im tiefern Sinne) abgewinnen heißt, dann bezweifle ich ſehr die göttliche Schöpfereinheit, denn lieber leugne ich den Schöpfer, als daß ich zugeſtehe, er habe ein ſolches zerfahrenes Conglomerat geſchaffen. Und in der That zerfährt nach dem bisherigen Reſultate dem Verf. die ganze Natureinheit und, was die Hauptſache iſt, natürlich auch die philoſophiſche Einheit oder das Weltganze, das Einheitliche von Geiſt und Natur. Dem Verf. wird die Immanenz Transſcendenz und das Leben der Natur erhält eine ganz eigenthümliche Stellung zwiſchen Seyn und Nichtſeyn; durch die ſtrenge Scheidung von Geiſt und Natur, des Schaffenden und Geſchaffenen, drängt ſich natürlich das Bedürfniß auf, die entſtandene Kluft auszukitten; und ſo wird zwiſchen Geiſt und Natur ein vollſtändiges Gemiſche von wirkenden Kräften, von Raum und Zeit, wohl auch von Zweckmäßigkeit und Idee hineingeworfen, ohne dieſen vater- und mutterloſen Geſchöpfen völlige Kindes-Rechte zu erringen. Würde der Verf. bei dieſem Abſchnitte über Kraft und Materie das Verhältniß derſelben zu dem bei dieſer Unterſuchung unbedingt zu beachtenden Status nascens der Natur zur philoſophiſchen Durchbildung gebracht haben, wir würden viel gewonnen glauben; aber der Verf. ließ dieſe Beziehung, obwohl der Abſchnitt unſers Dafürhaltens erſt hiedurch ſeine philoſophiſche Bedeutung erhalten hätte — denn die Philoſophie liegt nicht im Zerreißen, ſondern im Einen des empiriſch Auseinandergelegten — gänzlich unbeachtet; denn der Ausſpruch: „Man könnte dieſe Erkenntnißobjekte (Raum, Zeit, Materie, Kraft, Zweck, Idee) des allgemeinen Theiles der Naturphiloſophie zuſammengenommen (iſt das keine mechaniſche Rubricirung?) als Natura naturans bezeichnen (p. 125)“ — iſt zu allgemein und für das Folgende zu nichtsſagend, als daß er als Beachtung des status nascens gelten könnte. Würde indeß der Verf. nur dieſe natura naturans immer im Auge behalten haben, ihm würde neben der Anhäufung verſchieden wirkender Kräfte eine Anhäufung verſchiedener Materien mit all den Beziehungen zu den verſchiedenen wirkenden Kräften nicht entgangen ſeyn; und er würde die Einheit erlangt haben in der Erkenntniß, wie die ſ. g. Materie ſelbſt die complicirteſten Stadien durchläuft und im neuen Stadium wahrhaft neue Kräfte ſich entwickeln, die vorher nicht da, ja nicht einmal zu hoffen waren. Faſſen wir die Kräfte des Sauerſtoffes und Waſſerſtoffes zuſam-

men — wir mögen resultiren, wie wir wollen, die Kräfte des Wassers entwischen dem mathematischen Rechenexempel — und das sind die Wunder der Natur, die wirklich Neues allein durch die natura naturans in das Vorhandene setzt. Wir sehen, wie hier schon das Molekül Wasser alle die Kräfte des H und O zu seinem Seyn, zu seiner Kraft benützt und zwingt, wie in dem Einem Molekül schon ein ganzer Complex von Kräften wirkt, der in dem O oder H Atom nicht enthalten ist. Durch solch eine Ineinsbildung des Zerstreuten hätte der Verf. wenigstens den Grund gelegt zu einer philosophischen Betrachtung der empirischen Thatsachen. — Es würde nur ins Weite und Breite führen, wollten wir auch hier in's Einzelne gehen, und die Bedenken gegen des Verf. Auffassung von Gewicht und Schwere mit all ihren Folgerungen, gegen die der Atomistik (p. 166. 167.), gegen die Zusammenstellung von Kraft, Stoff, Materie und Geist (p. 148. 157.), gegen die Verwechslung von Schein und Erscheinung (p. 157. 158. 160. 167.) erheben; wollten wir die Frage besprechen, ob es eine Kraft geben könne, in welcher nicht das Gesetz inhärirte (p. 185): und das Ganze würde doch kein erfreulicheres Bild geben.

So stehen wir am Schlusse unserer kritischen Betrachtung, um den schweren Spruch zu fällen, daß dies reformatorisch seyn wollende Werk nichts weniger denn seinen Zweck erreichen wird: seine Entwicklung ist nebelhaft, sein Resultat entwischt aus den Händen. Das Werk hat überhaupt in uns den Eindruck hervorgebracht, als wollte sich der Verf. selbst aus der Nacht zum Licht emporringen — wir können unmöglich glauben, daß er am Ende selbst an den Fund des Lichtes geglaubt habe; ja oftmals scheint es uns, als wollte der Verf. seine Nicht-Philosophie durch unverständliche Phrasen verdecken. Dem Inhalte gleich ist die Diktion gänzlich unsicher. Hievon geben alle unsere bisherigen Citate den sichersten Beleg. Fügen wir zu diesen noch folgende Stelle: „Die ideale Betrachtung der Natur ist daher insofern allerdings nicht so rein objektiv wie die exakte, sondern auch subjektiv oder wenn man will, egoistisch d. h. auf das Ich mit seinem immanenten Ideengehalte, als Kriterium für den idealen Gehalt der Natur gegründet (p. 88)," so begreift man ohne viele Erklärung, wie die Unsicherheit gemeint ist. Mit Recht ist immer diese Seite eines Werkes als die vom Werk selbst aufgestellte geschickte oder ungeschickte Hebamme des inhaltlichen Geistes angesehen worden, und die frische Darstellungsweise Schellings ist gewiß nicht der geringste Zeuge für seinen frischen Geist. Es ist wahrhaft imponirend, wenn derselbe (s. W. II, 19) der alltägigen Anschauungsweise den schweren Vorwurf entgegenhält: „Von jeher haben die alltäglichsten Menschen die größten Philo-

Judges, and the Book of Ruth, which is appended to it, are
separated from the Pentateuch by the Book of Joshua, which
is closely connected with it in its contents. The Book of
Judges is a continuation of the Book of Joshua, and the Book
of Ruth is an appendix to the Book of Judges

C. G. Carus: Natur und Idee oder das Werdende und ſein Geſetz. Eine philoſophiſche Grundlage für die ſpecielle Naturwiſſenſchaft. Wien, Braumüller, 1861. (3 ℳ)

H. Calderwood: Philosophy of the Infinite: a Treatise on Man's Knowledge of the infinite Being, in Answer to Sir W. Hamilton and Mr. Mansel. 2 Edition greatly enlarged. London, Macmillan, 1861. (14 Sh.)

A. E. Chaignet: Les principes de la science du beau. Paris, Durand, 1860. ($7\frac{1}{2}$ Fr.)

D. P. Chase: The Nicomachean Ethics of Aristotle. A new Translation, mainly from the Text of Bekker. With an Introduction, a Marginal Analysis and Explanatory Notes. 2 Edition. London, Wittaker, 1861.

F. W. Cronheim: An Inquiry into the Origin of Predestination. London, Rivingtons, 1861. ($2\frac{1}{2}$ Sh.)

B. Dockray: Our Human Nature, a Dialogue. London, Bennet, 1861. ($1\frac{1}{2}$ Sh.)

J. Duncainson: The Providence of God. Represented in Natural Law. London, Manwaring, 1861. (7 Sh.)

W. Ellis: Philo-Socrates. Part. I: Among the Boys. London, Smith, 1861.

Ein Ergebniß aus der Kritik der Kantiſchen Freiheitslehre. Von dem Verfaſſer der Schrift: „Das unbewußte Geiſtesleben und die göttliche Offenbarung." Leipzig, Brockhaus, 1861. (16 Sgr.)

J. J. Ewich: Das Fundament aller Religion oder die Verſöhnung des gläubigen Gemüths mit dem denkenden Geiſte. Unſerer intelligenten Zeit voller Zweifel zur Erwägung dargeboten. Bonn, Verl.-Anſt., 1861. (24 Sgr.)

K. Fiſcher: Schiller als Komiker. Vortrag, gehalten ꝛc. Frankfurth a/M. Verlag f. Kunſt u. Wiſſ., 1861. (12 Sgr.)

E. Flotard: Etudes sur la Théocratie ou de la confusion du spirituel et du temporel dans l'antiquité et dans les temps modernes. Paris, Joubert, 1861. (5 Fr.)

T. Foulkes: The Elements of the Vedantic Philosophy, translated from the Tamil. London, Williams and Norgate, 1860.

B. Frankland: Intuitionalism, or the Insufficiency of the „Pure Reason" in matters of Religion: a Critique and a Protest. London, Hamilton, 1861. (3 Sh.)

F. Frohſchammer: Ueber die Aufgabe der Naturphiloſophie und ihr Verhältniß zur Naturwiſſenſchaft. Mit Unterſuchungen über Teleologie, Materie u. Kraft. München, Lentner, 1861.

— —: Ueber die Freiheit der Wiſſenſchaft. Ebendaſ. 1861.

— —: Die hiſtoriſch-politiſchen Blätter und die Freiheit der Wiſſenſchaft. Ebendaſ. 1861. ($7\frac{1}{2}$ Sgr.)

V. Gioberti: An Essay on the Beautiful and Sublime, or Elements of Aesthetic Philosophy. Transladet from the Italian by E. Thomas. With Explanations and Notes. 2 Edition. London, Simpkins, 1861. ($7\frac{1}{2}$ Sh.)

Guizot: Discours academiques, suivis des discours prononcés pour la distribution de prix — — et de trois essais de philosophie littéraire et politique. Paris, Didier, 1861. (6 Fr.)

A. W. Grube: Blicke in's Triebleben der Seele. Pſychologiſche Studien für angehende Pädagogen u. Philologen. Leipzig, Brandſtetter, 1861. (1 ℳ)

J. P. Gleisberg (Dr. med.): Inſtinkt u. freier Wille oder das Seelenleben der Thiere u. des Menſchen. Eine vergleichende pſychologiſche Studie. Leipzig, O. Wiegand, 1861. (20 Sgr.)

M. Gratlan: Considerations on the Human Mind. London, 1861. (5 Sh.)

A. Gray, M. D.: Natural Selection not Inconsistent with Natural Theology: a free Examination of Darwin's Treatise on the Origin of Species etc. New York, London, Trübner, 1861. ($1\frac{1}{2}$ Sh.)

S. W. Hall: The Law of Impersonation, as applied to Abstract Ideas and Religious Dogmas. London, Manwaring, 1861. (6 Sh.)

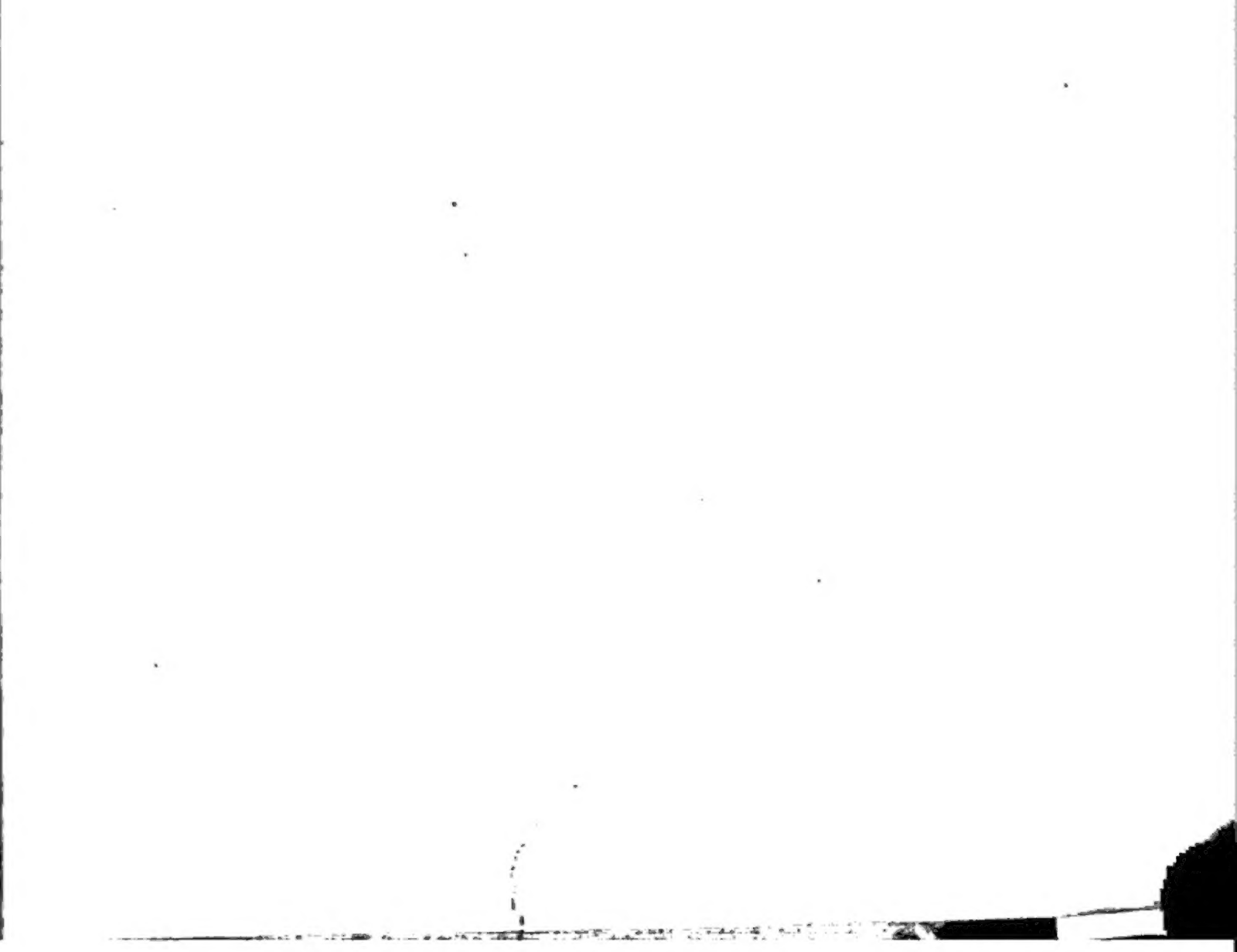
G. Hartenſtein: Locke's Lehre von der menſchlichen Erkenntniß in Vergleichung mit Leibnitz's Kritik derſelben. Leipzig, Hirzel, 1861. ($1\frac{1}{3}$ ℳ)

Land. Land which was held by the tenant in return for the performance of certain services to the lord. Land was held by the tenant in return for the performance of certain services to the lord. Land was held by the tenant in return for the performance of certain services to the lord. Land was held by the tenant in return for the performance of certain services to the lord.

Land. Land which was held by the tenant in return for the performance of certain services to the lord. Land was held by the tenant in return for the performance of certain services to the lord. Land was held by the tenant in return for the performance of certain services to the lord. Land was held by the tenant in return for the performance of certain services to the lord.

Trade-Mark (United States) Act, 1905—Registration—Application—Refusal—Appeal—Jurisdiction—Trade-Mark (United States) Act, 1905 (5 Edw. VII. c. 15), s. 3.

[illegible] [illegible] [illegible] [



Digitized by Google

Digitized by Google